

مطالعہ علوم اسلامیہ

اردو ترجمہ

كتاب الأضحية والكلاهية
وأحياء الأموات والأشربة والصي
مِن الهداية

تصویرها:

ملک بن علی

۱۵۔ لیک وڈ، لاہور

مضرب : کتا

والتورم

لا يطبخ في القدر

مطالعہ علوم اسلامیہ

اردو ترجمہ الہدایہ

کُنَّا لِلَّهِ بَائِعًا وَلَا خِيَّتَ الْكَرَاهِيَّةِ أَحْيَاءُ الْأَمْوَاتِ

وَالْأَشْرُفُ بْنُ الصَّيْدِ

پروفیسر غازی احمد

ایم۔ اے (علوم اسلامیہ گولڈ میڈلسٹ)

ایم۔ اے (عربی گولڈ میڈلسٹ)

ایم۔ او۔ ایل = بی۔ ایڈ

فاضل عربی (میڈلسٹ)

فاضل فارسی۔ فاضل درس نظامی

الناشر

مدیر المکتبۃ العلمیۃ۔ ۱۵۔ لیک۔ روڈ۔ لاہور

جميع الحقوق محفوظة للناسر

الطبعة الرابعة
آگست 2000

الناسر: خان عبید الحق الندوی

الشمین 50/- روپے

طبع فی: مطبعة المكتبة العلمية ١٥ لیک روڈ لاہور۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

کتاب الذبائح

(ذبايح کا بيان)

(ذبايح ذبیحہ کی جمع ہے۔ جو جانور ذبح کیا جائے اسے ذبیحہ کہتے ہیں۔ ذکات ذبح کرنا)

مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں۔ ذکاة یعنی ذبح کرنا ذبیحہ کے حلال ہونے کی شرط ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے اَلَا مَا ذَكَّيْتُمْ (مردار وغیرہ سے استثناء کرتے ہوئے کہ بجز ان جانوروں کے جن کو تم نے ذبح کر لیا ہوا) دوسری بات یہ ہے کہ ذبح سے ناپاک خون پاک گوشت سے علیحدہ ہو جاتا ہے (کیونکہ ذبح سے ناپاک خون خارج ہو جاتا ہے۔ اور پاک گوشت باقی رہ جاتا ہے)

جس طرح ذبح کرنے سے ماکول جانور کی حلت ثابت ہوتی ہے اسی طرح ذبح سے ماکول اور غیر ماکول جانوروں کی طہارت بھی ثابت ہو جاتی ہے (مثلاً شیر یا چیتا بسم اللہ پڑھ کر ذبح کیا۔ اور اس کا گوشت کپڑے سے لگ گیا تو کپڑا ناپاک نہ ہوگا) کیونکہ لفظ ذکات سے طہارت

و پاکیزگی کے معنی کا ظہور ہوتا ہے اور آپ کا یہ فرمان بھی انہی معنوں میں ہے ”ذُكَاةٌ اِلَّا رَضِیْتُہَا“ زمین کی پاکیزہ گی اس کا خشک ہو جانا ہے۔

ذُکَاةٌ کی دو قسمیں ہیں۔ ذُکَاةٌ اختیاری اور ذُکَاةٌ اضطراری۔ ذُکَاةٌ اختیاری یہ ہے کہ جانور کو سینہ اور سر کے درمیانی حصہ گردن اور اور دونوں بٹھروں کے درمیان زخم لگایا جائے۔ ذُکَاةٌ اضطراری یہ ہے کہ جانور کے بدن کے کسی حصہ پر زخم لگایا جائے (مثلاً اونٹ ڈر کر کھاگ نکلا اور اس پر قابو پانا مشکل ہو گیا تو بیکسر چڑھ کر نیزہ مار دے۔ اس طرح ذبح درست ہو جائے گا) ذُکَاةٌ اضطراری گویا ذُکَاةٌ اختیاری کا بدلہ ہے۔ لیکن عاجزی اور بے بسی کے بغیر ذُکَاةٌ اضطراری کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا۔ اور یہ بدل ہونے کی علامت ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت ذبح کی اہم سی صورت ہے اور دوسری اس کا بدلہ ہے کہ پہلی صورت دم مسفوح کئے نکلنے میں زیادہ مؤثر اور کارگر ہے اور دوسری صورت اخراج دم میں کم کارگر ہے۔ لہذا پہلی صورت سے عاجزی کی حالت میں ہی دوسری صورت پر اکتفا کیا جائے گا کیونکہ انسان پر تعمیل حکم کا دار و مدار اس کی وسعت اور طاقت کے مطابق ہوتا ہے۔

ذبح کی من جملة شرائط میں سے یہ بھی ہے کہ ذبح کرنے والا ثلاث توحید کا فرد ہو۔ یا تو اعتقاداً تو حید الہی کا قائل ہو جیسے مسلم۔ یا وہ دعویٰ

کے لحاظ سے ملت تو حید کا فرد ہو (جیسے یہودی اور نصرانی حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی نبوت پر ایمان رکھتے ہوئے تو حید کے مدعی ہیں۔ بشرطیکہ اللہ تعالیٰ کے نام پر ذبح کریں۔ حضرت عزیر علیہ السلام یا حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے نام پر ذبح نہ کریں ورنہ جانور حرام ہوگا)

اس سلسلے کی دوسری شرط یہ ہے کہ ذبح کرنے والا محرم نہ ہو اور ذبح بھی حدود و حرم سے باہر ہو جیسا کہ ان شاء اللہ ہم آئندہ ادوات میں بیان کریں گے۔

مسئلہ :- امام قدوریؒ نے فرمایا۔ مسلمان اور کتابی دونوں کا ذبیحہ حلال ہے۔ اس کی ایک وجہ تو مذکورہ بالا آیت ہے (الْأَمْوَاطُ حَلَالٌ) اور دوسری دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد گرامی ہے وَكُلُوا مِمَّا ذُكِّرْتُمْ اَوْ ذُكِّرْتُ لَكُمْ (یعنی اہل کتاب کا کھانا تمھارے لیے حلال ہے)

ذبیحہ اس وقت حلال ہوگا جب کہ ذبح کرنے والا اللہ کا نام لینا جانتا ہو۔ عمل ذبح سے واقف ہو اور رگیں کاٹنے پر بھی قادر ہو اگر ذابح بچہ یا کم عقل شخص یا عورت ہی ہو۔ لیکن جب رگوں کے کاٹنے پر قادر نہ ہو۔ یا عمل ذبح اور اللہ کا نام لینے سے ناواقف ہو تو ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔ کیونکہ ذبیحہ پر اللہ تعالیٰ کا نام لینا ایسی شرط ہے جو نص کتاب سے ثابت ہے (قرآن کریم میں ہے وَكُلُوا مِمَّا ذُكِّرْتُمْ لَكُمْ يَذْكُرُ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ یعنی اس جانور کا گوشت مت کھا

جس پر اللہ تعالیٰ کا نام نہ لیا گیا ہو، اور یہ چیز قصد کرنے سے ہی ممکن ہے جیسا کہ ہم نے بتایا ہے۔

ذبح کرنے والا مختون ہو یا غیر مختون کو کی فرق نہیں (دونوں ذبح کر سکتے ہیں) مذکورہ بالا دلیل کی بت پر اد کتابی کا لفظ مطلق ہے جو ہر قسم کے کتابی کو شامل ہے خواہ کتابی بطور ذمی دار الاسلام میں مقیم ہو یا خود مختار حربی ہو یا عربی ہو یا تغلبی۔ کیونکہ شرط یہ ہے کہ وہ ملت توحید پر قائم ہو جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

مسئلہ :- امام قدوریؒ نے فرمایا۔ جو کسی شخص کا ذبیحہ کھانا جائز نہ ہوگا۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جو جس کے ساتھ اہل کتاب کا سا برتاؤ کرو البتہ ان کی عورتوں سے نکاح نہ کرو اور نہ ان کا ذبیحہ کھاؤ۔ دوسری بات یہ ہے کہ جو کسی توحید کا دعویدار بھی نہیں ہوتا۔ لہذا ملت توحید پر قیام کی شرط نہ تو اعتقاد کے لحاظ سے پائی گئی اور نہ دعویٰ کی جہت سے۔

مسئلہ :- امام قدوریؒ نے فرمایا۔ مرتد کا ذبیحہ بھی نہ کھایا جائے کیونکہ اس کی تو کوئی ملت ہی نہیں اس لیے کہ جس ملت کو اس نے اختیار کیا ہے اس پر اسے برقرار نہیں رکھا جائے گا (کیونکہ اسے یا تو اسلام لانا ہوگا یا اسے قتل کیا جائے گا) بخلاف کتابی کے کہ گروہ اپنے دین کو ترک کرتے ہوئے کسی اور دین کی طرف رجوع کرے تو سب سے نزدیک اس کو اس پر چھوڑ دیا جائے گا۔ لہذا اس کے اس مذہب کا

اعتبار ہوگا جو ذبح کے وقت ہے نہ کہ اس مذہب کا جو پہلے تھا۔
مسئلہ :- امام قدوریؒ نے فرمایا بت پرست کا ذبیحہ بھی حلال
 نہ ہوگا کیونکہ وہ ملت توحید کا معتقد نہیں۔

مسئلہ :- امام قدوریؒ نے فرمایا اور جو شخص احرام باندھے ہوئے
 ہو اس کا ذبیحہ بھی حلال نہیں۔ یعنی جب کہ وہ شکار کرے۔ (اس شکار
 کو خواہ محرم ذبح کرے یا غیر محرم کھانا جائز نہ ہوگا) اسی طرح اس شکار
 کا کھانا بھی جائز نہیں جسے حرم میں ذبح کیا جائے۔

اور لفظ محرم کا اطلاق چل و حرم دونوں کو شامل ہے (یعنی محرم
 اس شکار کو خواہ حرم میں ذبح کرے یا چل میں اس کا کھانا جائز نہ ہوگا)
 اور حرم میں ذبح کرنے کا مسئلہ تو اس میں محرم اور غیر محرم دونوں برابر
 ہیں (کہ حدود حرم میں شکار کو خواہ محرم ذبح کرے یا غیر محرم اس
 کا کھانا جائز نہ ہوگا) کیونکہ ذبح کرنا ایک مشروع فعل ہے اور یہ عمل
 یعنی محرم کا ذبح کرنا یا حرم میں ذبح کرنا شریعت کے نزدیک حرام
 ہے لہذا اس ذبح کو ذکاۃ شریعیہ کا نام نہیں دیا جائے گا۔ بخلاف
 اس صورت کے جب کہ محرم نے شکار کے علاوہ کوئی دوسرا جانور ذبح
 کیا یا شکار کے علاوہ کوئی دوسری چیز حرم کی حدود میں ذبح کی گئی تو
 صحیح ہوگی (اور اس کا کھانا مباح ہوگا) کیونکہ ایسا ذبح کرنا ایک
 مشروع فعل ہے اس لیے کہ حرم بکری اور اس جیسے جانوروں کو امن
 نہیں دیتا (بلکہ شکار نامون ہوتا ہے) اسی طرح شکار کے علاوہ کسی

دوسرے جانور کو محرم کا ذبح کرنا بھی ممنوع نہیں۔
مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر ذبح کرنے والا جان بوجھ کر تسمیہ ترک کر دے تو ذبیحہ مردار کے حکم میں ہوگا جس کا کھانا جائز نہ ہوگا۔ اگر تسمیہ بھول کر چھوڑ دے تو ذبیحہ کھایا جاسکتا ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ عمد و نسیان دونوں صورتوں میں ذبیحہ کا کھانا جائز ہے۔ امام مالکؒ کا ارشاد ہے کہ متروک التسمیہ جانور کا گوشت دونوں صورتوں میں کھانا جائز نہ ہوگا۔

تسمیہ کے ترک میں مسلمان اور کتابی برابر ہیں (یعنی مسلمان و کتابی اگر قصداً ترک کریں تو نہ کھایا جائے اور اگر نسیاناً ترک پایا جائے تو کھانا جائز ہوگا) مندرجہ ذیل صورتیں بھی اسی اختلاف پر مبنی ہیں کہ باز چھوڑتے ہوئے **بِسْمِ اللّٰهِ اَللّٰهُ اَكْبَرُ** ترک کر دے۔ یا سدھایا ہوگا چھوڑتے وقت تسمیہ متروک ہوئی۔ یا تسمیہ ترک کرتے ہوئے تیر مارا۔ (تو ان تینوں صورتوں میں احناف کے نزدیک ترک عمد کی صورت میں شکار کا کھانا جائز نہ ہوگا۔ ترک نسیان کی صورت میں جائز ہوگا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں جائز اور امام مالکؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں ناجائز ہوگا)

امام شافعیؒ کا یہ قول کہ ترک عمد کی صورت میں بھی شکار کا کھانا جائز ہے، سلف کے اجماع کے مخالف ہے۔ کیونکہ امام شافعیؒ سے پہلے تمام سلف صالحین اس امر پر متفق تھے کہ جس جانور پر تسمیہ عمد

چھوڑ دی جائے اس کا کھانا جائز نہیں۔ ان حضرات میں اس امر میں اختلاف تھا کہ اگر قسمیہ نسبتاً نارہ جائے تو کیا ایسے جانور کا گوشت کھانا جائز ہے یا نہیں۔ اس سلسلے میں عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا یہ قول تھا کہ ایسے جانور کا گوشت کھانا جائز نہیں (جس پر قسمیہ ترک کو ردی گئی ہو خواہ بھول کر ہی) لیکن حضرت علیؓ اور ابن عباسؓ کے نزدیک ایسا جانور حلال ہو جاتا ہے۔ البتہ اگر عمداً قسمیہ ترک کی جائے تو حلال نہیں ہوتا۔

اسی بنا پر امام یوسفؒ اور دیگر مشائخ نے فرمایا کہ مکرر ترک قسمیہ عمدہ کی صورت میں کسی اجتہاد کی کوئی گنجائش نہیں۔ اگر قاضی نے ایسے مذکور جانور کی بیع کا حکم دیا تو بیع نافذ نہ ہوگی کیونکہ یہ فیصلہ اجماع کے خلاف ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد گرامی ہے کہ مسلمان شخص پر حال اللہ تعالیٰ کے نام پر ہی ذبح کرتا ہے۔ خواہ زبان سے اللہ کا نام لے یا نہ لے۔ دوسری بات یہ ہے کہ قسمیہ اگر حلت کی شرط ہوتی تو یہ شرط نسیان کے غدر کی بنا پر بھی ساقط نہ ہوتی جیسا کہ طہارت نماز کے لیے شرط ہے (اگر انسان طہارت کو نہ بھول جائے تو بھی اس کی نماز جائز نہیں ہوتی) اگر ہم تسلیم کر لیں کہ قسمیہ شرط ہے (تو بھی آپ کا مقصد ثابت نہیں ہوتا کیونکہ) حلت اسلامیہ کو قسمیہ کے قائم مقام قرار دیا گیا ہے۔ جیسے نسیان کی صورت میں نوافل کا مسلمان

ہونا ہی تسمیہ کے قائم مقام ہے۔
 ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد گرامی ہے لَا تَأْكُلُوا مِمَّا
 نَوَيْدُ كُرْسِيًّا لِّلَّهِ عَلَيْهِ یعنی ایسے جانوروں کا گوشت نہ کھاؤ جن
 پر اللہ کا نام لکھ کر نہ کیا گیا ہو۔ حنیفہ نہی تحریم کے لیے ہوتا ہے ہماری
 دوسری دلیل اجماع سلف ہے جیسا کہ ہم نے مذکورہ سطور میں بیان
 کیا ہے۔

ہماری تیسری دلیل سنت رسول اکرم ہے۔ عدی بن حاتم الطائی
 سے روایت کردہ حدیث کے آخر میں یہ الفاظ ہیں کہ تم نے تو کتنا چھوڑتے
 وقت اپنے ہی کتے پر اللہ کا نام لیا لیکن دوسرے کتے پر تم نے اللہ کا
 نام نہیں لیا۔ دیکھیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ترک تسمیہ کو حرمت کی
 علت قرار دیا ہے۔

امام مالکؒ نے ہمارے پیش کردہ دلائل کے ظاہر سے استدلال
 کیا ہے کہ ان احکام میں کوئی تفصیل بیان نہیں کی گئی نہ ترک عمد یا
 نسیان کی (لیکن ہم امام مالکؒ کے جواب میں کہتے ہیں کہ ایسی صورت
 کے اعتبار کرنے میں ایسا حرج لازم آتا ہے جس میں کوئی خفا نہیں۔
 کیونکہ انسان کو نسیان کا عارضہ اکثر پیش آتا رہتا ہے اور حرج شرعی
 ظہور پر مدفوع ہے۔ اور یہ ضروری نہیں کہ دلائل سمیعہ اپنے ظاہر پر
 ہی جاری ہوں۔ اس لیے کہ اگر ان نصوص سے ظاہری مفہوم ہی
 مراد ہوتا تو سلف میں محاجہ یعنی حجت لانا جاری نہ ہوتا (یعنی صحابہؓ

میں سے جو حضرات متروک التسمیہ سیانہ کی حلت کے قائل ہیں ان کے خلاف عدم قائلین حجت پیش کرتے ہیں اور ان کی طرف سے انقیاد و تسلیم کا ظہور ہوتا (یعنی اگر عدم قائلین حلت ان کے خلاف جب انھیں بطور حجت پیش کرتے تو قائلین حلت اسے فوراً تسلیم کر لیتے کیونکہ صحابہ کرام کی یہ شان تھی کہ وہ نص شرعیہ کے سامنے فوراً تسلیم خم کر دیتے تھے) اور صدرِ اول یعنی عبدِ صحابہ میں اس مسئلے میں اختلاف مرتفع ہو جاتا۔ (لیکن صدرِ اول میں چونکہ اس قسم کا اختلاف باقی رہا اس لیے ثابت ہوا کہ اس مسئلہ میں واردِ نصوں سے مراد ظاہری مفہوم نہیں ہے)۔

امام شافعیؒ کے استدلال میں کہا گیا۔ مجھول جانے والے کے حق میں موت توحید کو تسمیہ کے قائم مقام قرار دینا حالیکہ مجھولنے والا معذور ہوتا ہے اس امر کی دلیل نہیں کہ عمداً چھوڑنے والے کے حق میں بھی مابت توحید قائم مقام تسمیہ ہو حالیکہ عمداً چھوڑنے والا معذور نہیں ہوتا۔

امام شافعیؒ نے جو حدیث اپنے استدلال میں پیش کی ہے وہ حلتِ نسیان پر محمول ہے۔

واضح ہو کہ ذکاوتِ اختیاری میں تسمیہ کا شرط ہونا ذبح کرنے کے وقت ہے اور یہ تسمیہ مذبح پر ہوگا۔ اور شکار میں یہ تسمیہ کتے یا باز کو چھوڑتے وقت یا تیر چلائے وقت شرط ہے۔ تو یہ تسمیہ

(مذبح جانور پر نہ ہوگی بلکہ) ذبح کے آلہ پر نہ ہوگی۔ کیونکہ پہلی صورت یعنی ذکاة اختیار میں اسے ذبح پر قدرت حاصل ہے۔ (اور وہ مذبح جانور پر تسمیہ پڑھ سکتا ہے) لیکن دوسری صورت میں اس کی قدرت میں صرف تیر چلانا یا کتا چھوڑنا ہے نہ کہ اسے شکار تک پہنچانا لہذا تسمیہ اس فعل پر شرط ہوگی جو اس کی قدرت میں ہے۔ حتیٰ کہ اگر ایک بکری کو ذبح کرنے کے لیے لٹایا اور تسمیہ پڑھی لیکن اس قسم سے دوسری بکری کو ذبح کیا تو یہ بکری حلال نہ ہوگی (کیونکہ اس پر تسمیہ نہیں پڑھی گئی) لیکن اگر ایک شکار کی طرف تسمیہ پڑھ کر تیر چلایا اور تیر دوسرے شکار کو جا لگا تو حلال ہوگا۔ کتا چھوڑنے کی صورت میں بھی یہی حکم ہے۔ کہ اگر بسم اللہ پڑھ کر ایک شکار پر کتا چھوڑا۔ لیکن کتے نے اس شکار کو چھوڑتے ہوئے دوسرے جانور کو شکار کر لیا تو حلال ہوگا۔)

اگر ایک بکری کو ذبح کے لیے لٹایا اور تسمیہ پڑھی۔ پھر اس نے چھری پھینک کر دوسری چھری لے لی اور اس سے ذبح کیا تو حلال ہے (کیونکہ تسمیہ مذبح پر ہوتی ہے چھری پونہیں) لیکن اگر ایک تیر پر بسم اللہ پڑھی اور شکار کو دوسرے تیر سے گرایا تو اس کا کھانا حلال نہ ہوگا (کیونکہ جس تیر پر بسم اللہ پڑھی تھی وہ نہیں چلایا گیا) مسئلہ :- امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ ذبح کرتے وقت اللہ کے نام کے ساتھ کسی اور چیز کا ذکر کرنا مکروہ ہے۔ مثلاً یہ کہے

کہ اللہ تو اس کو فلاں شخص کی طرف سے قبول فرما (یعنی یہ کہنا بھی مکروہ ہے) اور یہ تین مسائل میں جو تشریح طلب ہیں۔

پہلا یہ کہ دوسری چیز کو تسمیہ کے ساتھ ملا کر ذکر کرے عطف نہ کرے۔ ایسا کرنا مکروہ ہوگا اور ذبیحہ حرام نہ ہوگا۔ امام محمدؒ کے قول سے بھی یہی مراد ہے۔ مثلاً یوں کہے بِسْمِ اللّٰهِ مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللّٰهِ (یعنی محمدؐ کو مرفوع پڑھے مجرور نہ پڑھے) اس لیے کہ مرفوع ہونے کی صورت میں اللہ کے نام کے ساتھ شرکت نہیں پائی جاتی لہذا ذبح غیر اللہ کے لیے نہ ہوا۔ البتہ یہ مکروہ ہے کیونکہ ظاہراً اور صورۃً غیر اللہ کا اتصال و اقتران پایا جاتا ہے تو اس سے حرام صورت کا تصور ہو سکتا ہے (لہذا مکروہ ہے)

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اللہ کے نام کے ساتھ کوئی اور چیز متصل کر کے عطف اور شرکت کرتے ہوئے ذکر کرے مثلاً یوں کہے بِسْمِ اللّٰهِ وَ اَسْمِ فلاں یا بِسْمِ اللّٰهِ وَ خَلائی یا بِسْمِ اللّٰهِ وَ حَمْدُ رَسُوْلِ اللّٰهِ یعنی محمدؐ کے لفظ کو مجرور پڑھتے ہوئے کہے تو ذبیحہ حرام ہوگا کیونکہ اس پر غیر اللہ کا نام پکارا گیا۔

تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ دوسری چیز کو صورۃً اور معنیً الگ کر کے کہے یاں طور کہ تسمیہ جانور کو ٹٹانے سے پہلے کہے۔ یا اسے ٹٹانے کے بعد کہے۔ ایسا کہنے میں کوئی حرج نہیں کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے قربانی کا جانور ذبح کرنے

کرنے کے بعد فرمایا تھا۔ اے اللہ! تو اسے امت محمد کے ہر اس فرد کی طرف سے قبول فرما جو تیری وحدانیت اور میری نبوت کی شہادت دے۔

تسمیہ کی صحت اور جانور کی حلالیت کی شرط یہ ہے کہ ہر دوسری چیز اور غرض سے مجرد اور خالی ہو۔ جیسا کہ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ تسمیہ کو دوسری چیزوں کے ذکر سے مجرد رکھو۔ اگر کسی شخص نے ذبح کرتے وقت **اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي** کہا تو ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔ کیونکہ یہ الفاظ تو دعا و سوال کے ہیں۔ اگر تسمیہ کا ارادہ کرتے ہوئے **الْحَمْدُ لِلَّهِ يَا سُبْحَانَ اللَّهِ** کہے تو ذبیحہ حلال ہوگا۔ اگر ذبح کے وقت چھینک اگئی اور **الْحَمْدُ لِلَّهِ** کہتے ہوئے ذبح کر دیا تو حلال نہ ہوگا۔ دو روایتوں میں سے صحیح تر روایت یہی ہے۔ کیونکہ اس **الْحَمْدُ لِلَّهِ** سے مراد شکر و نعمت ہے تسمیہ نہیں۔ اور جو تسمیہ لوگوں کی زبان پر ذبح کرنے کے وقت متداول ہے وہ یہ ہے **بِسْمِ اللَّهِ وَاللَّهُ أَكْبَرُ** حضرت عبد اللہ بن عباسؓ نے اس آیت **كَادُكُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافٍ** کی تفصیل و تفسیر میں انہی الفاظ کا ذکر کیا ہے۔ وشمس الائمہ نے **بِسْمِ اللَّهِ اللَّهُ أَكْبَرُ** یعنی بدون واو ذکر کیا ہے۔ لیکن بہتر صورت مع واو ہے۔

مسئلہ ۱۔ امام قدوریؒ نے فرمایا کہ ذبح حلقی اور رقبہ کی درمیان ہوتا ہے (یعنی سر اور سینہ کے درمیان حصہ نہیں) امام محمد الحجام الصغیر

میں فرماتے ہیں کہ تمام حلق میں ذبح کرنے میں کوئی قباحت نہیں یعنی حلق کے بالائی حصہ یا درمیانی حصہ یا زیریں حصہ میں ذبح کرے (تذکوئی حرج نہیں) اس سلسلہ میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان مبارک کی حیثیت رکھتا ہے۔ ذکاۃ لبہ اور جبرٹوں کے درمیان ہونی ہے اس لیے کہ حلق کھانے۔ اور سانس کی نالی اور رگوں کے جمع ہونے کی جگہ ہے۔ اور حلق میں ذبح کا فعل سرانجام دینے میں خون کا بہانا پورے طور پر حاصل ہوتا ہے لہذا پورے حلق کا بالائی حصے سے زیریں حصے تک حکم برابر ہوگا۔

مسئلہ ۱۔ فرمایا۔ وہ رگیں جن کا ذبح میں کاٹنا ضروری ہے چار ہیں۔ حلقوم۔ مری (یعنی چارے اور پانی والی یا سانس والی نالی) اور اوداج یعنی شاہ رگیں۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے جس چیز سے چاہو اوداج کو قطع کرو۔ اوداج اسم جمع ہے۔ اور اسم جمع کے کم از کم تین افراد مراد ہوتے ہیں۔ لہذا اس میں مری اور دوشہ رگیں داخل ہوں گی۔ یہ حدیث امام شافعی کے خلاف حجت ہے کیونکہ وہ صرف حلقوم اور مری پر اکتفا کرتے ہیں۔

المبتدع حلقوم کے قطع کیے بغیر مری اور دوشہ رگوں کا کاٹنا حکم نہیں لہذا حلقوم کا کاٹنا اقتضائے حدیث سے ثابت ہو جائے گا۔ جس حدیث کو ہم نے اپنے استدلال میں پیش کیا ہے اس کے ظاہر سے امام مالکؒ استدلال کرتے ہیں اور کل کے کاٹنے کو شرط قرار دیتے ہیں۔

اور اکثر پر اکتفا کرنے کے باعث شمار نہیں کرتے۔
 ہمارے نزدیک حکم یہ ہے کہ اگر چاروں چیزیں کاٹ دے تو مکت
 میں کیا شک۔ لیکن اگر اکثر کو بھی قطع کر دے یعنی کم از کم تین کاٹے تو بھی
 امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہی حکم ہے۔ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ حلقوم
 مری اور ایک شہ رگ کا کاٹنا ضروری ہے۔

مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ امام قدوریؒ نے اپنی کتاب
 مختصر القدوری میں امامؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف کا اسی طرح
 تذکرہ کیا ہے۔ مایکہ ہمارے شارح کرام کی کتب میں اسی طرح مشہور ہے
 کہ یہ صرف امام ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ حلقوم مری اور ایک شہ رگ
 کا کاٹنا ضروری ہے۔

امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا کہ اگر ذابح نے نصف حلقوم اور
 اور نصف اوداج کاٹا تو جانور کا گوشت نہیں کھایا جائے گا۔ اگر
 جانور کے مرنے سے پہلے پہلے اوداج اور حلقوم کا اکثر حصہ کاٹ دیا
 تو کھایا جاسکتا ہے اور امام محمدؒ نے کسی اختلاف کا ذکر نہیں کیا حالانکہ
 اکثر کے قطع میں روایات مختلف ہیں۔

تمام بحث کا حاصل یہ ہے کہ جب مذکورہ چار اشیاء سے کوئی
 سی تین چیزیں کاٹ دی گئیں تو جانور حلال ہوگا۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کی
 رائے ہے اور امام ابو یوسفؒ کا سابقہ قول بھی یہی تھا۔ پھر امام ابو یوسفؒ
 نے مذکورہ قول کی طرف رجوع کر لیا کہ حلقوم مری اور ایک شہ رگ

کا کاٹنا ضروری ہے۔) امام محمدؒ کے نزدیک حکم یہ ہے کہ چاروں اشیاء میں سے ہر فرد کے اکثر حصے کے کاٹنے کا اعتبار ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ سے بھی یہی مروی ہے۔ کیونکہ ہر فرد یعنی ہر رگ اپنی ذات کے لحاظ سے اصل ہے اس بنا پر کہ وہ دوسری سے الگ اور جدا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ ہر ایک کے قطع کرنے کا حکم وارد ہوا ہے۔ تو ان میں سے ہر فرد کا اکثر حصہ معتبر ہوگا۔

امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ شاہ رگ کو کاٹنے کا مقصد خون بہانا ہے۔ تو ہر ایک دوسری رگ کے قائم مقام ہو سکتی ہے۔ کیونکہ دونوں میں سے ہر رگ خون کے جاری ہونے کا راستہ ہے البتہ حلقوم مری کے خلاف ہے کیونکہ حلقوم کھانے اور پانی کا راستہ ہے۔ اور مری سانس کی راہ ہے۔ اس لیے ان دونوں کا کاٹنا ضروری ہے۔

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اکثر احکام شریعیہ میں اکثر حصہ گل کے قائم مقام ہوتا ہے اور جو بنی تین چیزیں کافی گئیں تو اکثر حصہ قطع ہو گیا۔ اور جو چیز مقصود ہے وہ ان تین کے کاٹنے سے حاصل ہو جائے گی۔ اصل مقصد دم مسفوخ کا بہانا اور روح کا جلد نکالنا ہے۔ کیونکہ سانس کی نالی اور کھانے پینے کی نالی قطع ہو جانے کے بعد زندگی باقی نہیں رہتی اور دوشہ رگوں میں سے ایک کے کٹ جانے سے خون بہہ جاتا ہے لہذا اس عمل سے مقصد حاصل ہو جاتا ہے یعنی اخراج روح اور اخراج دم، تو اسی پر اکتفا کیا جائے گا تاکہ جانور کو مزید تکلیف دینے سے

استنزال ہو سکے۔ بخلاف اس صورت کے جب کہ نصف حصّہ قطع کیا جائے
(تو یہ کافی نہیں ہوتا) کیونکہ اکثر حصّہ باقی ہے۔ تو یہ کہا جائے گا کہ اس
نے گویا کچھ کاٹا ہی نہیں جانبِ حرمت کے احتیاط کے پیش نظر۔

مسئلہ: امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ ناخن، دانت اور
سینک سے ذبح کرنا جائز ہے بشرطیکہ ان میں سے ہر ایک جسم سے
الگ کر لیا گیا ہو۔ ایسا ذبیحہ کھانے میں کوئی قباحت نہیں لیکن اس
طرح ذبح کرنا کراہت سے خالی نہیں۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ذبیحہ مردار ہوگا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کا ارشاد ہے ایسا ذبیحہ کھا لو جس کا خون بہا دیا جائے اور رگیں کاٹ
دی جائیں سوائے ناخن اور دانت کے (یعنی ناخن اور دانت سے
ذبح کردہ جانور نہ کھاؤ) کیونکہ ناخن اور دانت تو جثیوں کی چھری ہے
دوسری بات یہ ہے کہ ایسا کرنا غیر مشروع فعل ہے تو یہ ذکاۃ نہ ہوگا۔
جیسا کہ علیحدہ کیے ہوئے دانت اور ناخن کے بغیر ذبح کرے تو ذبح
درست نہیں ہوتا۔

ہماری دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد گرامی ہے کہ
جس چیز سے چاہے خون بہا دے۔ اور دوسری روایت میں یہ الفاظ
ہیں کہ جس طرح چاہے شہ رگیں کاٹ دے۔ امام شافعیؒ کی پیش کردہ
روایت میں دانت اور ناخن اس امر پر مچول ہیں کہ جو جسم سے علیحدہ کیے
ہوئے نہ ہوں۔ کیونکہ جثشی اسی طرح کیا کرتے تھے۔ دوسری بات یہ

ہے کہ دانت، ناخن اور سینک ایسی اشیاء ہیں جن سے نجی کر کے مقصود حاصل کیا جاسکتا ہے یعنی اخراج الدم۔ تو یہ نوکیلے پتھر اور نوہے کے نوکیلے ٹکڑے کی طرح ہوں گے۔ بخلاف ان ناخنوں، دانتوں اور سینگوں کے جو جسم سے علیحدہ نہ کیے ہوئے ہوں کیونکہ اس صورت میں ذابح اپنے بوجھ اور دباؤ سے جانور کو مارتا ہے۔ تو یہ گلا گھونٹ کر مارے بہلنے والے جانور کی طرح ہوگا۔

ناخن اور دانت سے ذبح کرنا اس لیے مکروہ ہے کہ اس میں آدمی کے جزو کا استعمال لازم آتا ہے (جو انسانی اکرام کے خلاف ہے) دوسری بات یہ ہے کہ ایسا کرنے میں ذبیحہ پر سختی اور بے رحمی لازم آتی ہے۔ حالانکہ ہمیں جانور ذبح کرنے کے معاملے میں تہتم واحسان کا حکم دیا گیا ہے۔

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ جائز ہے ذبح کرنا سر کندے کے چھلکے کی تیز دھار سے اور باریک نوک دار سفید پتھر سے اور ہر اس چیز سے جو خون بہا دے۔ بجز اس دانت اور ناخن کے جو جسم میں قائم ہیں۔ کیونکہ دانت اور ناخن کا ذبیحہ مردار ہوتا ہے جیسا کہ مذکور بالا مسئلہ میں بیان کیا گیا۔ امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں اس کے مردار ہونے پر تصریح کی ہے کیونکہ اس بارے میں انھیں کوئی نص دسندیاب ہو گئی ہوگی۔ اور جس بارے میں امام محمدؒ کوئی نص نہیں پاتے۔ تو اس میں احتیاط کا پہلو اختیار کرتے ہیں۔ حلت کی صورت میں یوں کہتے ہیں

کہ اس کے کھانے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اور حرمت کی صورت میں
مِکْرُوکًا یَا کُوْلُوْهُ کُلُّ (مکروہ ہے یا نہ کھایا جائے) کے الفاظ اختیار
کرتے ہیں۔

مسئلہ: امام قدوری نے فرمایا۔ اور متحب ہے کہ ذبح کرنے والا
اپنی چھری تیز کرے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ اللہ تعالیٰ
نے ہر چیز میں احسان واجب قرار دیا ہے جب تک کسی کو (میدان جنگ
میں) قتل کرو تو عداوت سے قتل کرو اور عذاب دے کر نہ مارو اور نہ
مرد (کو) اور جب تک کسی جانور کو ذبح کرو تو عداوت سے ذبح کرو اور جیسے کہ تم
میں سے ذابح اپنی چھری کو تیز کر لیا کرے اور ذبیحہ کو راحت پہنچائے۔

یہ امر مکروہ ہے کہ پہلے جانور کو لٹا دے اور پھر چھری تیز کرے۔
نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے ایک شخص کو
بکری لٹا کر چھری تیز کرتے دیکھا تو فرمایا کیا تو چاہتا ہے کہ اس بکری
کو متعدد موتوں سے مارے تو نے اسے لٹانے سے پہلے چھری کیوں
نہ تیز کر لی۔

اور جس شخص نے چھری کو نخاع یعنی حرام مغز تک پہنچا دیا یا
ذبیحہ کا سر کاٹ ڈالا تو یہ فعل مکروہ ہوگا لیکن ذبیحہ کا گوشت کھا
لیا جائے گا۔ قدوری کے بعض نسخوں میں بَلْع کی بجائے قَطْع کے
الفاظ ہیں (یعنی چھری حرام مغز تک پہنچائے اور حرام مغز کو کاٹ
دے) اور نخاع ایک سفید رگ ہے جو گردن کی ہڈی میں ہوتی ہے۔

کراہت کی دلیل یہ روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بکری (یا کسی دوسرے جانور کی) رگ نخاع کاٹنے سے منع فرمایا جب کہ اسے ذبح کیا جائے۔ رگ نخاع کی تفصیل ہم نے بتا دی ہے۔ اور بعض نے کہا اس کے معنی یہ ہیں کہ جانور کا سر کھینچے تاکہ اس کا مذبح (ذبح کرنے کی جگہ) ظاہر ہو جائے۔ بعض حضرات نے کہا تنخیر ہے کہ تڑپنے سے سکون سے پہلے ہی اس کی گردن توڑ دی جائے۔ اور یہ تمام امور مکروہ ہیں۔ کیونکہ ان تمام امور میں اور سر کے قطع کرنے میں بلا فائدہ جانور کو ایذا اور تکلیف دینا ہے حالانکہ شریعت میں اس سے ممانعت وارد ہے۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ ہر وہ کام جس سے جانور کی تکلیف میں اضافہ ہوا اور وہ ذکاۃ میں ضروری بھی نہ ہو مکروہ ہے۔ ذبح کیے جانے والے جانور کو ٹانگ سے پکڑ کر منہ تک گھسیٹتے ہوئے لے جانا بھی مکروہ ہے۔ اور مذبح بکری کے ٹھنڈا ہونے اور تڑپ ختم ہونے سے پہلے اس کی گردن توڑنا بھی مکروہ ہے۔ ٹھنڈا ہونا جانے کے بعد اسے تکلیف نہیں ہوتی۔ لہذا گردن توڑنا اور کھال اتارنا مکروہ نہ ہوگا۔

واضح ہو کہ مذکورہ امور میں کراہت ایک زائد معنی کی بنا پر ہے اور وہ معنی جانور کی ایذا و تکلیف میں اضافہ کرنا ہے۔ ذبح سے پہلے ہو یا ذبح کے بعد۔ لیکن یہ زائد معنی موجب حرمت

نہ ہوگا۔ اسی بنا پر امام قدوریؒ نے فرمایا کہ ذبیحہ کھایا جائے گا۔ مسئلہ ہمام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر کسی نے بکری کو گردن کی پشت کی طرف سے ذبح کیا پس وہ زندہ رہی یہاں تک کہ اس کی رگیں کاٹ دیں تو ذبیحہ حلال ہوگا۔ کیونکہ عمل ذکاة کی وجہ سے اس کی موت واقع ہوئی ہے۔ لیکن ایسا عمل مکروہ ہوگا۔ کیونکہ اس عمل سے بلا فائدہ جانور کی تکلیف میں اضافہ لازم آتا ہے۔ تو یہ عمل ایسے ہی ہوگا جیسے کہ پہلے بکری کو زخمی کرے پھر شر رگیں کاٹے۔ اگر مذکورہ عمل سے رگوں کو کاٹنے سے پہلے بکری مر جائے تو اس کا گوشت ہمیں کھایا جائے گا۔ کیونکہ موت ایک ایسے عمل سے واقع ہوئی ہے جو شرعی طور پر ذکاة نہیں۔

مسئلہ ۷۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ شکار کے جانوروں سے جو جانور انسان کے ساتھ مانوس ہو جائے اس کی ذکاة ذبح ہے اور پالتو جانوروں میں سے جو جانور وحشی ہو جائے تو اس کی ذکاة کو نجس کاٹنا اور زخمی کرنا ہے۔ کیونکہ جب ذکاة اختیاری بس میں نہ رہے تو اس وقت مجبوراً ذکاة اضطراری کا سہارا لیا جاتا ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ دوسری صورت میں بے بسی ثابت ہے پہلی میں نہیں۔

اسی طرح پالتو جانوروں میں سے اگر کوئی جانور کسی کنوئیں میں گر جائے اور ذکاة اختیاری بس میں نہ ہو تو ذکاة اضطراری کو اختیار کیا جائے گا جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے۔ امام مالکؒ

فرماتے ہیں کہ دونوں مذکورہ صورتوں میں ذکاۃ اضطراری سے جانور
 حلال نہ ہوگا۔ کیونکہ ایسی صورت شاذ و نادر ہی وقوع میں آتی ہے۔
 ہماری دلیل یہ ہے کہ قابل اعتبار چیز عابرہ و مجبور ہونا ہے اور
 یہ عجز نہ کورہ صورتوں میں مستحق ہے۔ لہذا مجبوراً بدل کا سہارا لیا
 جائے گا۔ امام مالک کا قول کیونکہ تسلیم کیا جاسکتا ہے کیونکہ ہم اس
 کا نادر ہونا تسلیم نہیں کرتے بلکہ ایسے واقعات اکثر پیش آجاتے ہیں۔
 امام قدوری نے قدوری میں یہ مسئلہ کہ پالتو جانوروں سے جو جانور
 وحشی بن جائے مطلقاً بیان کیا ہے (کسی جانور کی کوئی تخصیص نہیں
 کی گئی) لیکن امام محمدؒ سے منقول ہے کہ بکری جب جنگلی میں بھاگ جائے
 تو اس کی ذکاۃ زخمی کرنا ہوگی۔ لیکن اگر بھاگ کر شہر میں چلی جائے تو
 زخمی کرنے سے حلال نہ ہوگی کیونکہ شہر میں وہ اپنی مدافعت نہیں
 کر سکتی بلکہ اس کا پکڑنا ممکن ہے تو عجز کا تحقق نہ ہوگا۔

گلٹے اور اونٹ کے بدک کو بھاگ کھڑے ہونے کی صورت میں
 شہر یا غیر شہر برابر ہیں کیونکہ یہ جانور اپنی ذاتی مدافعت کر سکتے ہیں
 اور انھیں پکڑنا ممکن نہیں رہتا۔ اگر یہ جانور بدک کو شہر ہی میں بھاگ
 کھڑے ہوں تو عجز مستحق ہو جائے گا۔ کسی جانور کا حملہ کر دینا بھی
 بدکنے کی طرح ہے جب کہ اس کے پکڑنے پر قدرت حاصل نہ ہو۔
 اگر اس شخص نے کہ جس پر جانور نے حملہ کیا ہے جانور کو قتل کر
 ڈالا درنہ الخا لیکہ اس کا ارادہ ذبح کرنے کا تھا تو جانور کا کھانا حلال

ہوگا (کیونکہ یہ زکوٰۃ اضطراری کی صورت ہے)

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اونٹ میں بخر کرنا مستحب ہے اور اگر اونٹ ذبح کیا تو بھی جائز ہے۔ گائے اور بکری کو ذبح کرنا مستحب ہے اور اگر ان کو بخر کیا تو بھی جائز ہے۔ مگر کراہت سے خالی نہ ہوگا۔ اونٹ کے بخر کے استحباب کی دلیل سنت متواترہ ہے (یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کا یہی عمل تھا) دوسری وجہ یہ ہے کہ اونٹ میں رگوں کا اجتماع بخر کی جگہ ہوتا ہے اور گائے اور بکری میں ذبح کی جگہ۔ (بخر کا طریقہ یہ ہے کہ اونٹ کی تین ٹانگیں آپس میں باندھ دی جائیں اور اگلی ٹانگہ الگ رسی سے دوسری کر کے باندھ لی جائے۔ اور گردن کا جو حصہ سینے کے قریب ہے وہاں نیزے یا کسی تیز دھاڑکے سے زخم لگایا جائے تاکہ رگیں کٹ جائیں) کراہت سنت کی مخالفت کی بنا پر ہے اور یہ کراہت ایک ایسے امر پر مبنی ہے جو اصل ذبح میں داخل نہیں بلکہ ایک زائد امر ہے۔ لہذا یہ کراہت حلت و جواز سے مانع نہ ہوگی۔ بخلاف امام مالکؒ کے کہ ان کے نزدیک اس طرح ذبح کرنے سے جانور حلال نہیں ہوتا (یعنی اگر بلا وجہ بخر کی بجائے اونٹ کو ذبح کیا گیا یا گائے بکری کو بخر کیا گیا تو ذبیحہ حلال نہ ہوگا)

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر کسی شخص نے اونٹنی کو بخر کیا یا گائے کو ذبح کیا اور اس کے پیٹ سے مردہ بچہ برآمد ہوا تو اس کا گوشت نہیں کھایا جائے گا خواہ بچے کے جسم پر بال آچکے ہوں یا نہ

یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے۔ امام زفرؒ اور امام حسنؒ بن زیاد کا بھی یہی قول ہے۔

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا ارشاد ہے کہ اگر بچے کی خلقت اور نشوونما مکمل ہو چکی ہو تو کھایا یا سہا سکتا ہے (اور اگر نامکمل ہو تو نہ کھایا جائے) امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ بچے کا ذبح اس کی ماں کا ذبح ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ جنین حقیقتہً اپنی ماں کا جزء ہے کیونکہ وہ اپنی ماں سے اس قدر شدید اتصال رکھتا ہے کہ اسے قینچی وغیرہ سے ماں کے پیٹ سے الگ کیا جاتا ہے اور ماں کی غذا اسے غذا حاصل کرتا ہے اور اس کے سانس لینے سے سانس لیتا ہے۔ اسی طرح جنین حکماً بھی ماں کا جزء ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ ماں کی فروخت میں یہ بھی شامل ہوتا ہے اور ماں کو آزاد کر دینے سے بچہ بھی آزاد ہو جاتا ہے۔ جب یہ ثابت ہو گیا کہ جنین حقیقتہً حکماً اپنی ماں کا جزء ہے تو ماں کو زخم لگانا جنین کے فسخ کرنے کے مترادف ہو گا جب جنین کو ذبح کرنا ممکن نہ ہو۔ جیسا کہ شکار کے سلسلے میں ہوتا ہے کہ ذکاۃ اختیار کی ممکن نہ ہو تو ذکات اضطراری کا سہارا لیا جاتا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جنین اپنی زندگی کے لحاظ سے اصل اور مستقل حیثیت رکھتا ہے۔ حتیٰ کہ ماں سے مرنے کے بعد بھی اس کی زندگی متصور ہو سکتی ہے (بلکہ یہ امر مشاہدہ میں آتا ہے) اور

اس صورت میں اسے علیحدہ طور پر ذبح کیا جاتا ہے۔ اسی بنا پر غرہ واجب کرنے میں جنین کو مستقل شمار کیا جاتا ہے۔ (اگر حاملہ ماں کو ایسی ضرب لگائی جائے جس سے پیٹ کا بچہ فطائع ہو جائے تو ماں کی دیت کے علاوہ جنین کے ضائع ہونے پر بھی غرہ یعنی ایک غلام یا باندی لازم آتی ہے) اور یہ جنین آزادی حاصل کر لیتا ہے ایسے اعتناق سے جو اس کی طرف منسوب ہو (مثلاً آقا نے کہا کہ اس باندی کا بچہ مجھ پر آزاد ہے تو صرف بچہ آزاد ہوگا باندی آزاد نہ ہوگی) اور جنین کے لیے وصیت صحیح ہوتی ہے اور خود اس کی وصیت بھی کسی کے لیے صحیح ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں جنین خون والا جانور ہے اور ذبح کرنے سے جو مقصود ہے وہ یہ ہے کہ گوشت اور خون میں امتیاز کر دیا جائے (یعنی ذبح کرنے سے گوشت اور خون الگ ہو جاتا ہے) اور یہ مقصد صرف ماں کے زخمی کو دینے سے حاصل نہیں ہونا کیونکہ ماں کا زخمی کرنا جنین سے خون بہنے کا سبب نہیں ہے۔ تو ذبح کے سلسلے میں وہ ماں کے تابع قرار نہیں دیا جائے گا۔

بخلاف شکاک کے زخمی کرنے کے کہ یہ زخم خون نکلنے کا سبب ہوتا ہے اگرچہ یہ سبب ناقص ہوتا ہے لیکن عجز اور عذر کی صورت میں ناقص سبب کو بھی کامل طور پر خون نکلنے کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے۔

رہا جنین کا بیع میں داخل ہونا تو یہ حکم صرف جواز بیع کے لیے لگایا جاتا ہے تاکہ جنین کے مستثنیٰ کرنے سے عقد فاسد نہ ہو جائے۔

اور جنین ماں کے آزاد کرنے سے اس لیے آزادی حاصل کرتا ہے تاکہ
 آنا دعوہ ست غلام بچے کو جنم نہ دے (ان مجبوریوں کی بنا پر بیع اور اعتقانی
 میں جنین کو ماں کے تابع شمار کیا جاتا ہے۔ لیکن ذبح میں اسے ماں کے
 تابع کرنے کی ایسی مجبوری نہیں ہوتی)

فَصْلٌ فِيمَا يَحِلُّ أَكْلُهُ وَمَا لَا يَحِلُّ

ان جانوروں کے بیان میں جن کا کھانا حلال ہے اور جن کا کھانا حلال نہیں

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا درندوں میں سے ذی ناب (یعنی کچلی والے درندے۔ ناب وہ دانت ہیں جو ادھر پیچھے والے چاروں دانتوں سے متصل ہوتے ہیں) جانور کا کھانا اور پرندوں میں سے ذی مخلب (یعنی اپنے تیز ناخنوں سے زخمی کرنے والا پرندہ) پرندے کا گوشت کھانا جائز نہیں۔ کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے پرندوں میں سے ذی مخلب پرندوں اور درندوں میں سے کچلی والے درندوں کے گوشت کھانے سے ممانعت فرمائی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد گرامی میں ”مَنْ أَلْبَسَ“ دونوں قسموں کے بعد ذکر کیا گیا ہے۔ تو یہ دونوں قسموں کی طرف راجع ہوگا اور پھاڑنے والے پرندوں اور درندوں دونوں کو شامل ہے اس میں ہر وہ پرندہ جو ذی مخلب ہو یا ہر وہ چوپایہ جو ذی ناب ہو داخل نہ ہوگا (بلکہ پھاڑنے والے پرندے اور کچلی والے درندے شامل ہوں گے)۔

تسبیح سے مراد ہر وہ درندہ ہے جو اچانک ٹوٹ پڑے۔ زخمی

کر دے۔ مائدہ اُلاے اور ناحق حملہ کر دے۔ اور ان کو کھانا کھانے والوں کی حرمت میں واللہ اعلم حکمت شاید یہ ہے کہ بنی آدم کی کرامت و اعزاز برقرار رہے۔ کیونکہ ان چیزوں کا گوشت کھانے سے دہنگی کے اوصاف مذمومہ انسان میں سرایت کر جاتے ہیں۔

بجواد رومطری بھی دندوں میں شامل ہیں لہذا مذکورہ بالا حدیث امام شافعیؒ پران دندوں کو مباح قرار دینے میں حجت ہوگی۔ چونکہ یا تھی بھی ذی ناب ہے لہذا اس کا گوشت بھی مکروہ تحریمی ہوگا۔ اور خشکی چوہا اور نیولا بھی زمین پر رہنے والے دندوں سے ہیں۔ فقہاء کرام نے گدھا اور چیل کا گوشت بھی مکروہ تحریمی قرار دیا ہے۔ (رخم ایک پرندہ ہے جو مردار کھاتا ہے اور چیل کے مشابہ ہوتا ہے لیکن چیل سے بڑا ہوتا ہے۔ اردو میں اسے گدھ کہا جاتا ہے) کیونکہ گدھا اور چیل مردار خور پرندے ہیں۔

مسئلہ :- امام قدوریؒ نے فرمایا۔ کھیتی کے کوسے میں کوئی قباحت نہیں کیونکہ یہ دانے اور غلہ کھاتا ہے اور مردار نہیں کھاتا۔ نیز بھاڑ کھانے والے پرندوں میں بھی داخل نہیں (دبسی کو) مطلقاً حرام ہے۔ عالم فقہاء نے کھیتی کے کوسے کو بھی مکروہ کی فہرست میں شمار کیا ہے۔ فرمایا۔ البقع کو اجس میں سیاہی اور سفیدی ملی ہوئی ہوتی ہے کھانا جائز نہیں کیونکہ یہ مردار خور ہے۔ غلاف یعنی سیاہ کوسے کا بھی یہی حکم ہے۔ (کیونکہ یہ کوسا بھی گندگی اور مردار کھاتا ہے)۔

امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ عقیق کھانے میں کوئی مضائقہ نہیں۔
اس لیے کہ وہ گندگی کے ساتھ دانہ ملا کر کھاتا ہے پس مرغی کے مشابہ
ہوگا کہ مرغی گندگی بھی کھاتی ہے اور دانہ بھی (عقیق کبوتر جتنا لمبی دم
کا پرندہ ہے اس کی آواز عقیق عقی سے مشابہ ہوتی ہے) امام ابو یوسفؒ
فرماتے ہیں کہ اس کا کھانا مکروہ ہے۔ کیونکہ یہ اکثر اوقات گندگی ہی
کھاتا ہے۔

مسئلہ :- امام قدوریؒ نے فرمایا۔ گوہ، بچو، کچھوے، زنبور اور تنم
حشرات الارض کا کھانا مکروہ ہے۔ بچو کے مکروہ تحریمی ہونے کی دلیل ہم
نے بیان کر دی ہے اور گوہ کا استعمال ممنوع ہونا اس حدیث کی بنا پر
ہے جو عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے کہ جب آپؐ نے حضور صلی اللہ
علیہ وسلم سے اس کے کھانے کے بارے میں دریافت کیا تو آپؐ نے اس
کے کھانے سے منع فرما دیا۔ امام شافعیؒ چونکہ گوہ کی اباحت کے قائل ہیں
لہذا یہ حدیث ان کے خلاف حجت ہے۔

زنبور موزی حشرات الارض سے ہے (لہذا مکروہ تحریمی ہے) اور کچھو
جحدیث حشرات الارض میں سے ہے۔ اسی بنا پر حرم پر اس کے قتل کرنے
پر کفارہ لازم نہیں آتا۔ اور تمام حشرات الارض کا مکروہ ہونا اسی دلیل
کی وجہ سے ہے جس کی بنا پر گوہ مکروہ ہے۔ کیونکہ گوہ بھی حشرات الارض
میں شامل ہے۔

مسئلہ :- امام قدوریؒ نے فرمایا پانچ گدھوں اور خچروں کا گوشت

کھانا جائز نہیں۔ جیسا کہ حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑوں، نچڑوں اور گدھوں کے گوشت سے ممانعت فرمائی۔ نیز حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے روزہ متعہ کو باطل قرار دیا۔ اور پالتو گدھوں کے گوشت کو حرام فرمایا۔

مسئلہ ۱۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک گھوڑے کا گوشت مکروہ ہے۔ امام مالکؒ کا بھی یہی قول ہے۔

امام ابو یوسفؒ۔ امام محمدؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس کے کھانے میں کوئی قباحت نہیں۔ کیونکہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ خیبر کے روزہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے پالتو گدھوں کے گوشت سے منع فرمایا۔ لیکن گھوڑوں کے گوشت کی اجازت مہجرت فرمائی۔

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ وَالْخَيْلُ وَالْبِغَالُ وَالْجُمُحُورُ كُلُّهَا ذِيئَةٌ (یعنی اللہ تعالیٰ نے گھوڑوں، نچڑوں اور گدھوں کو پیدا فرمایا تاکہ تم ان پر سواری کرو اور یہ تمھارے لیے باعث زینت ہوں)۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اپنے احسان کا ذکر فرمایا ہے۔ اور ان کا کھانا اعلیٰ درجہ کا نفع تھا۔ اور حکیم مطلق کی یہ شان نہیں کہ اعلیٰ قسم کے منافع کا ذکر ہی نہ کرے۔ اور دینی منفعت کا احسان بیان فرما دے اگر ان کا کھانا جائز ہوتا

تو اسے بطور احسان ضرور بیان کیا جاتا ہے۔
 دوسری بات یہ ہے گھوڑے دشمن کو موعوب کرنے کا بہترین ذریعہ
 ہیں لہذا ان کی عظمت و احترام کے مد نظر ان کا کھانا مکروہ ہے۔ اسی
 احترام کی بنا پر مالِ غنیمت میں گھوڑے کا حصہ مقرر کیا جاتا ہے۔
 تیسری بات یہ ہے کہ اگر گھوڑے کے گوشت کو مباح قرار دیا جائے
 تو اس اباحت کی وجہ سے آلہ جہاد میں کمی آجائے گی۔

حضرت جابرؓ کی مروی حدیث حضرت خالدؓ کی حدیث سے معارض
 ہے اور معارضہ کے وقت حرمت ثابت کرنے والی روایت کو ترجیح
 حاصل ہوتی ہے۔

بعض فقہار نے کہا کہ اناؓ کے نزدیک کراست سے مراد کراہت تحریمہ
 ہے۔ اور بعض حضرات نے کہا کہ کراہت تنزیہیہ ہے۔ لیکن پہلی بات
 زیادہ صحیح ہے

دودھ کے بارے میں کہا گیا کہ اس کے پینے میں کوئی مضائقہ نہیں۔
 کیونکہ دودھ کے پینے سے آلہ جہاد کی تعلیل لازم نہیں آتی (لیکن گوشت
 کے مکروہ ہونے کی بنا پر دودھ بھی مکروہ ہونا چاہیے)۔
 مسئلہ :- امام قدوریؒ نے فرمایا خرگوش کھانے میں کسی قسم کی قباح
 نہیں۔ کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں جب بھنا ہوا
 خرگوش پیش کیا گیا تھا تو آپؐ نے تناول فرمایا تھا اور صحابہ کرامؓ کو بھی
 اس کے کھانے کا حکم دیا تھا۔ دوسری بات یہ ہے کہ خرگوش دزدوں

کی ذیل میں نہیں آتا اور نہ ہی گندگی خور ہے۔ پس یہ بہن کے مشابہ ہوگا۔
مسئلہ :- امام قدوریؒ نے فرمایا۔ جب کسی غیر ماکول جانور کو
 ذبح کر دیا تو اس کی کھال اور گوشت پاک ہوگا سوائے آدمی اور خنزیر
 کے۔ کیونکہ آدمی اور خنزیر کی حرمت میں ذبح کرنا بالکل مؤثر نہیں ہوتا۔
 آدمی میں تو اس کی حرمت و کرامت کی وجہ سے اور خنزیر میں اس کی
 نجاست کی وجہ سے۔ جیسا کہ دباغت میں ہوتا ہے (کہ آدمی اور خنزیر
 کی کھال کے علاوہ دیگر ہر قسم کی کھالیں دباغت سے پاک ہو جاتی ہیں)۔
 امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ذکاۃ یعنی ذبح کرنا ان تمام اشیاء میں
 قطعاً مؤثر نہیں۔ کیونکہ ایسے جانوروں میں (جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا)
 ذبح کرنا ان کے گوشت کی اباحت میں قطعاً مؤثر نہیں اور نہ ان کی
 طہارت میں اور کھال کی طہارت تو تبعاً ہوتی ہے (نہ کہ اصلاً) اور تابع
 اصل کے بغیر قابل اعتبار نہیں ہوتا (جب اصل ہی پاک نہ ہو تو تابع
 کیسے پاک ہوگا) تو یہ مجوسی کے ذبح کرنے کی طرح ہوگا (کہ جس طرح
 مجوسی مذبح کی عدت و اباحت میں مؤثر نہیں۔ اسی طرح ذبح زیر بحث
 مسئلے میں بھی طہارت و اباحت میں مؤثر نہیں)۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ ذکاۃ کا اثر یہ ہے کہ ذبح سے ناپاک و طہیسی
 اور بہنے والا ناپاک خون نکل جاتا ہے اور بدن سے زائل ہو جاتا ہے
 اور ناپاک چیزیں یہ رطوبات اور خون ہی ہیں نہ کہ اصلی حیوان کی کھال
 اور گوشت جب رطوبات و خون کا ازالہ ہو گیا تو گوشت اور کھال

پاک ہو گئے جیسا کہ عمل دباغت سے ہوتا ہے۔ اور یہ حکم یعنی حیوان کی کھال طہارت کھال میں مقصود ہوتی ہے۔ جیسا کہ گوشت میل و صل مقصد اس کا کھانا ہوتا ہے۔ محوسی کے فعل کو شرعاً مار ڈالنے کے مترادف قرار دیا گیا ہے (یعنی ذکاۃ شرعی نہیں جس سے طہارت کا حصول ہو) لہذا محوسی کے مذکور حیوان کی کھال کی دباغت ضروری ہوتی ہے۔

ذبح سے جس طرح غیر ماکول جانور کا گوشت پاک ہو جاتا ہے اسی طرح اس کی چربی بھی پاک ہو جاتی ہے حتیٰ کہ اگر وہ قلیل المقدار پانی میں گر جائے تو پانی نا پاک نہ ہوگا۔ البتہ امام شافعیؒ کو اس لئے اختلاف ہے۔ (ان کے نزدیک قلیل المقدار پانی نا پاک ہو جائے گا) پھر سوال یہ ہے کہ کیا اس چربی کا کھانے کے علاوہ دوسرے کام میں لانا جائز ہے یا نہیں۔ تو بعض حضرات نے کھانے (کی ممانعت) پر قیاس کرتے ہوئے عدم جواز کا قول اختیار کیا۔ اور بعض حضرات جواز کے قائل ہیں یعنی کھانے کے علاوہ دوسرے کاموں میں لانا جائز ہے جیسا کہ روغن زیتون میں چربی شامل ہو جائے حالانکہ روغن زیتون کی مقدار غالب ہے تو اسے کھایا نہیں جائے گا لیکن کھانے کے علاوہ دوسرے کاموں میں لانا جائز ہوگا۔

مسئلہ ۲۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اور نہیں کھایا جائے گا (یعنی سمند)

و دریا وغیرہ، پانی کے جانوروں سے سوائے مچھلی کے۔ امام مالکؒ اور اہل علم کی ایک جماعت نے ان تمام جانوروں کو جو پانی میں رہتے ہیں مطلقاً حلال قرار دیا ہے۔ اولان میں سے بعض حضرات مثلاً امام شافعیؒ، امام لیثؒ وغیرہ نے دریائی خنزیر، کتے اور دریائی انسان کو ان جانوروں سے مستثنیٰ قرار دیا ہے۔

امام شافعیؒ نے ایک روایت کے مطابق تمام دریائی جانوروں کو مطلقاً حلال قرار دیا۔ یہ اختلاف کھانے اور فروخت کرنے کے سلسلے میں یکساں ہے۔ (یعنی جو حضرات ان کی حلت کے قائل ہیں وہ ان کی بیع بھی جائز قرار دیتے ہیں اور جو حضرات ان کی حرمت کے قائل ہیں وہ ان کی بیع کو بھی ممنوع قرار دیتے ہیں)

تو ثلثین حلت کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد اُحِلَّ لَكُمْ حَيْدُ الْبَحْرِ تمہارے لیے بحری جانوروں کا شکار حلال کر دیا گیا بغیر کسی تفصیل کے ہے یعنی یہ ارشاد مطلقاً ہے۔ اس میں کوئی تفصیل نہیں کہ فلاں چیز حلال ہے اور فلاں حرام ہے۔ اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ سمندر کا پانی پاکیزہ اور پاک کرنے والا ہے اور اس کا مژدار حلال ہے۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ پانی کے جانوروں میں خون نہیں ہوتا کیونکہ خون دار اشیاء پانی میں نہیں رہتیں۔ اور جانوروں کو حرام کرنے والی چیز خون ہی ہے۔

ہماری دلیل اللہ رب العزت کا یہ ارشاد گرامی ہے وَيُحْسِرُ
عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ (یعنی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ان پر خبیث چیزیں
حرام کریں گے) اور مچھلی کے علاوہ تمام جانور خبیث اور گندے ہوتے
ہیں۔ نیز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس دوا سے ممانعت فرمائی جس
میں مینڈک ڈالا جائے اور آپ کے سرطان کی بیج سے منع فرمایا۔ اور
مذکورہ بالا تلاوت کردہ آیت میں صید سے مراد اصطیاد یعنی شکار
کھیلنا ہے اور ایسے جانوروں کا شکار کھیلنا مباح ہے جو حلال نہ ہوں
(مثلاً شیر اور چیتے وغیرہ کا شکار جائز ہے) اور آپ کی پیش کردہ حدیث
میں میت سے مراد مچھلی ہے۔ اور مچھلی حلال ہے جو مردار سے مستثنیٰ
ہے۔ چونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے کہ ہمارے
لیے دو مردار اور دو خون حلال کر دیے گئے ہیں۔ دو مرداروں سے مراد
مچھلی اور مکڑی ہیں اور دو خون کلیجی اور تلی۔

مسئلہ:- امام قدوسیؒ نے فرمایا۔ مچھلیوں میں سے طانی مچھلی کا کھانا
مکروہ ہے (یعنی جو سمندر میں مرے اور پانی پر تیرنے لگے) امام شافعیؒ
اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ کیونکہ اس سلسلے
میں ہم نے جو حدیث بیان کی ہے وہ مطلق ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے
کہ پانی کا مردار بحکم حدیث علت سے متعفف ہے۔

ہماری دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت جابرؓ نے نبی اکرم صلی اللہ
علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ جس مچھلی سے پانی خشک ہو جائے اسے

کھالیا کرو اور جس کو پانی نے پھینک دیا ہو اسے بھی کھالیا کرو۔ اور جو پھول کر پانی پر تیرنے لگے اسے مت کھالیا کرو۔ اور صحابہ کرام کی ایک جماعت سے ہمارے مذہب کی طرح مروی ہے۔ سمندری مردار سے مراد وہ مچھلی ہے جسے سمندر کے ٹھنڈے پانی نے کنارے پر پٹخ دیا ہو تاکہ اس کی موت سمندر کے فعل کی طرف منسوب ہو۔ اس سے مراد وہ مچھلی نہیں جو سمندریں کسی صدمہ اور آفت کے بغیر مر جائے اور پانی پر تیرنے لگے۔

مسئلہ :- امام قدوسی نے فرمایا۔ جریث۔ مار مچھلی اور مچھلی کی جملہ اقسام اور مکڑی کو بغیر ذبح کیے کھانے میں کوئی حرج نہیں۔ (جریث سیاہ قسم کی مچھلی۔ مار باہی سانپ کی طرح لمبی مچھلی) امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ مکڑی کا کھانا حلال نہیں سوائے اس صورت کے کہ پکڑنے والا اس کا سر کاٹ دے اور ٹھون لے۔ کیونکہ مکڑی خشکی کا نثار ہے (لہذا یہ سمندر کے جانور کی طرح بغیر ذبح حلال نہ ہوگا) اسی بنا پر اگر محرم مکڑی کو مار ڈالے تو اس کے مارنے میں ایسی جزاء لازم ہوتی ہے جو اس کے مناسب ہو۔ لہذا مکڑی قتل کیے بغیر حلال نہ ہوگی۔ جیسا کہ خشکی کے تمام جانوروں کا حکم ہے۔

امام مالکؒ کے خلاف ہماری پیش کردہ روایت حجت کی حیثیت رکھتی ہے۔ حضرت علیؑ سے مکڑی کے بارے میں سوال کیا گیا کہ اگر کوئی شخص کسی میدان سے ایسی مکڑیاں پکڑتا ہے جن میں بعض زندہ ہیں

اور بعض مردہ۔ تو آپ نے فرمایا۔ کہ ہر قسم کی مکڑی کھا سکتے ہو۔ آپ کا ارشاد **مَلَكَةُ آيِطْ** کی فصاحت و بلاغت کا مظہر ہے نیز اس میں مکڑی کی اباحت پر بھی دلالت ہے۔ اگرچہ وہ طبعی موت مرے۔ بخلاف مچھلی کے کہ اگر وہ بغیر کسی آفت کے طبعی موت مرے (تو اس کا کھانا جائز نہیں) کیونکہ ہم نے اس میں اسی روایت کی وجہ سے تخصیص کر دی جو طافی کے بارے میں وارد ہے۔

ہمارے نزدیک مچھلی کے بارے میں اصل یہ ہے کہ مچھلی جب کسی آفت کی وجہ سے مرے تو اس کا کھانا پکڑی جانے والی مچھلی کی طرح حلال ہے۔ اور جب وہ بغیر کسی آفت کے طبعی موت مر جائے تو طافی کی طرح اس کا کھانا جائز نہ ہوگا۔ اور اس اصل پر بہت سی جزئیات متفرع ہوتی ہیں جن کو ہم نے کفایت المنتہی میں بیان کیا ہے۔ غور و فکر کرنے سے ذہین اور سمجھ دار شخص ان پر مطلع ہو سکتا ہے۔

ان جزئیات میں سے ایک یہ ہے کہ اگر زندہ مچھلی سے ایک ٹکڑا کاٹ لیا گیا جس سے مچھلی مر گئی تو علیحدہ کیا ہوا ٹکڑا بھی کھانا جائز ہوگا اور باقی ماندہ مچھلی کا کھانا بھی حلال ہوگا۔ کیونکہ اس کی موت آفت کی وجہ سے واقع ہوئی ہے۔ اگرچہ عام اصول یہ ہے کہ زندہ یا نور سے جو ٹکڑا کاٹا جائے وہ مردار کہلاتا ہے لیکن مچھلی کے سلسلہ میں مردار بھی حلال ہے۔ (لہذا کاٹا ہوا ٹکڑا اور باقی ماندہ مچھلی دونوں حلال ہیں)۔

گرمی یا سردی کی وجہ سے مرجانے میں دو روایتیں ہیں (اصل اختلاف
 اس بارے میں ہے کہ سردی یا گرمی سے واقع موت کو حادثہ یا آفت
 کی موت شمار کیا جائے گا یا طبعی موت قرار دیا جائے گا جو حضرات
 اس موت کو بوجہ آفت قرار دیتے ہیں وہ جواز کے قائل ہیں اور جو اسے
 طبعی موت کہتے ہیں وہ عدم جواز کے قائل ہیں۔
 وَاللّٰهُ تَعَالٰی اَعْلَمُ بِالصَّوَابِ۔

کتاب الاُخِیَّة

(احکام قربانی کے بیان میں)

مسئلہ :- امام تدویریؒ نے فرمایا کہ قربانی واجب ہے ہر آزاد مسلم مقیم شخص پر جو یوم الاضحیٰ کو خوشحال ہو اپنی ذات اور اپنی صغیرہ اولاد کی طرف سے۔ قربانی کا واجب ہونا امام ابو حنیفہؒ، امام محمدؒ، امام زفرؒ اور امام حسنؒ کا قول ہے اور امام ابو یوسفؒ سے بھی ایک روایت کے مطابق یہی منقول ہے۔ دوسری روایت یہ ہے کہ قربانی سنت ہے اور یہ روایت جوامع میں مذکور ہے۔ اور امام شافعیؒ کا بھی یہی ارشاد ہے۔ امام طحاویؒ نے فرمایا کہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق واجب ہے اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک سنت مؤکدہ ہے۔ بعض مشائخ نے یہ اختلاف اسی طرح ذکر کیا ہے۔ قربانی کے سنت ہونے کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ تم میں سے جو شخص قربانی کرنے کا ارادہ رکھتا ہے وہ ذی الحجہ کا چاند طلوع ہونے کے بعد نہ تو اپنے بال کاٹے اور نہ ناخن تراشے۔ کسی حکم کا ارادے سے معنی کرنا و جوب

کے منافی ہوتا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اگر قربانی مقیم پر واجب ہوتی تو مسافر پر بھی واجب ہوتی کیونکہ مالی احکام و وظائف میں مسافر و مقیم کو یکساں حیثیت حاصل ہوتی ہے جیسے زکوٰۃ (کہ اس کا وجوب مسافر و مقیم پر یکساں ہوتا ہے) اور اس کا حکم عتیہ کی طرح ہوگا (ایام جاہلیت میں مشرکین بتوں کا تقرب حاصل کرنے کے لیے جانور ذبح کیا کرتے تھے۔ ابتدائے اسلام میں مسلمان بھی ماورج میں تقرب الہی کے لیے جانور ذبح کیا کرتے۔ لیکن بعد میں یہ حکم منسوخ کر دیا گیا۔ صاحب ہدایہ نے یہ استدلال اس طرح کیا ہے کہ جس طرح عتیہ مسافر پر واجب نہ تھا۔ اسی طرح مقیم پر بھی واجب نہ تھا۔ یہی حکم قربانی کا بھی ہے۔ کفایہ)

وجوب قربانی کی دلیل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے جس کو وسعت میسر ہو لیکن پھر بھی قربانی نہ کرے تو اس کو ہماری عید گاہ کے قریب نہیں آنا چاہیے۔ اس قسم کی وعید غیر واجب کے ترک پر نہیں ہوا کرتی۔

دوسری بات یہ ہے کہ قربانی ایسی قربت ہے کہ اس کا وقت اس کی طرف مضاف کیا جاتا ہے اور یوم الاضحیٰ کہا جاتا ہے اور اس سے وجوب کا پتا چلتا ہے۔ کیونکہ اضافت اختصاص کے لیے ہوتی ہے۔ اور اختصاص وجود ہی کی صورت میں پایا جاسکتا ہے۔ اور ظاہر ہے وجوب ہی ایسا حکم ہے جو وجود تک پہنچانے والا ہے۔ جنس کی طرف

نظر کرتے ہوئے (یعنی جو چیز واجب کی جائے اسے عمل میں لانا فوری ہوتا ہے) اور عمل سے وہ چیز موجود ہو جاتی ہے۔ قربانی کو واجب کیا گیا کہ خوشحال لوگ اسے عمل میں لا کر موجود کریں۔ اس لیے اس کے ساتھ وقت کا اختصاص کیا گیا۔ ورنہ اگر واجب نہ ہوتی تو ممکن تھا ہر شخص ترک کر دیتا۔ اور قربانی موجود نہ ہوتی تو چند دنوں کو قربانی سے مخصوص کر کے ایام النحر کا نام دینا کیسے ممکن ہوتا۔ لہذا اس اختصاص سے وجوب ثابت ہے۔

البتہ قربانی کی ادائیگی ایسے اسباب و شرائط کے ساتھ مخصوص ہے جن کا جہاں کرنا مسافر کے لیے دشوار ہوتا ہے (اور سفر سے واپسی تک تاخیر ممکن نہیں۔ کیونکہ ادائیگی کے لیے وقت مقرر ہے) اور وقت کے گزر جانے سے ادا و قسربانی فوت ہو جاتی ہے۔ تو جمعہ کی طرح مسافر پر قربانی بھی واجب نہ ہوگی۔

امام شافعیؒ کی پیش کردہ حدیث میں ارادہ سے مراد اللہ تعالیٰ کے عہد و قصد ہے جو کہ سہو کی ضد ہے۔ اس سے مراد تخیر ہے کہ اسے اختیار دیا گیا ہو قربانی کرنے یا نہ کرنے کا۔ اور عتیرہ منسوخ ہے۔ عتیرہ وہ بکری تھی جو کہ رجب کے مہینے میں ذبح کی جاتی تھی جیسا کہ کہا گیا ہے۔ لہذا منسوخ حکم پر کسی امر کا قیاس کرنا درست نہیں ہوتا۔ وجوب قربانی کو حریت کے ساتھ اس لیے مخصوص کیا گیا کہ قربانی ایک مالی وظیفہ ہے جس کی ادائیگی ملک کے بغیر ممکن نہیں ہوتی اور

مالک و بی شخص ہو سکتا ہے جو آزاد ہو (غلام تو خود مملوک ہوتا ہے اور مالی تصرفات کا اختیار نہیں رکھتا)

اسلام کی خصوصیت اس بنا پر ضروری ہے کہ قربانی قربت و عبادت کا درجہ رکھتی ہے (اور غیر مسلم عبادت و قربت کی اہلیت سے عاری ہوتا ہے)۔

اقامت کی تفصیص کی وجہ ہم مذکورہ بالا سطور میں بیان کر چکے ہیں خوشحالی کی خصوصیت اس حدیث کی بنا پر ہے جو ہم نے بیان کی ہے کہ خوشحالی شرط ہے خوشحالی سے مراد مال کی وہ مقدار ہے جس کی بنا پر صدقہ فطر واجب ہوتا ہے۔ کتاب الصوم میں اس کی بحث گزر چکی ہے۔

اور قربانی کا اختصاص وقت یعنی یوم اضحیٰ کے ساتھ اس بنا پر ہے کہ قربانی اسی وقت کے ساتھ مختص ہے۔ وقت کی مقدار ان شاء اللہ تعالیٰ آئندہ اوراق میں بیان کریں گے۔ اور یہ قربانی ہر مسلمان پر اپنی ذات کی طرف سے واجب ہے۔ کیونکہ وہی وجوب قربانی میں اصل کی حیثیت رکھتا ہے جیسا کہ ہم نے صدقہ فطر کی بحث میں بیان کیا ہے۔ اور یہ قربانی اپنی چھوٹی اولاد کی طرف سے بھی واجب ہے کیونکہ چھوٹی اولاد اپنی ذات کے مفروض ہی میں ہے پس وہ باپ کے ساتھ ملحق ہوگا۔ جس طرح صدقہ فطر میں صغیر اولاد اپنے باپ کے ساتھ ملحق ہوتی ہے یہ امام حسن بن زیاد کی روایت ہے جو انھوں نے امام ابو حنیفہ سے

نقل کی ہے۔ لیکن دوسری روایت میں مذکور ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صرف اپنی ذات کی طرف سے واجب ہے صغیر اولاد کی طرف سے واجب نہ ہوگی۔ اور یہ ظاہر الروایت ہے (مشائخ حنفیہ کا فتویٰ بھی یہی ہے تا فینان) بخلاف صدقہ فطر کے کیونکہ صدقہ فطر کا سبب وہ اس یعنی نفس ہے جس کے مصارف یہ شخص برداشت کرتا ہے اور اس کی سرپرستی کرتا ہے۔ اور صغیر اولاد میں یہ دونوں امر موجود ہوتے ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ قربانی قربت محضہ و خالصہ ہے۔ (جو ایک انسان پر خالصہ اور مستقلہ واجب ہوتی ہے) اور قربات میں اصل یہ ہے کہ وہ آدمی پر دوسرے شخص کے سبب سے واجب نہ ہوں۔ اسی بنا پر غلام کی طرف سے قربانی واجب نہیں ہوتی۔ اگرچہ اس کی طرف سے صدقہ فطر واجب ہوتا ہے۔

اگر صغیر کا اپنا مال ہو تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کا باپ یا اس کا وصی صغیر کے مال سے اس کی طرف سے قربانی کرے۔ امام محمدؒ امام شافعیؒ اور امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ باپ اس کی طرف سے اپنے مال سے قربانی کرے صغیر کے مال سے نہ کرے اس امر میں بھی اسی طرح کا اختلاف ہے جیسا کہ صدقہ فطر میں ہے (کہ تشخیص کے نزدیک صغیر کے مال سے صدقہ فطر ادا کیا جاتا ہے اور دوسرے حضرات کے نزدیک باپ اپنے مال سے ادا کرے) اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ تمام حضرات کے قول کے مطابق بچے کے مال سے قربانی

دینا جائز نہ ہو گا کیونکہ قربانی جس قربت کا نام ہے وہ خون بہانے سے حاصل ہوتی ہے اور خون بہانے کے بعد گوشت وغیرہ کا قصد تبرع و احسان ہے جو صغیر کے مال سے جائز نہیں (بلکہ اس کے مال کی حفاظت کرنا واجب ہے) اور بچے کے لیے یہ بات ممکن نہیں کہ وہ خود سارا گوشت کھا سکے۔ تو صحیح تر صورت یہ ہوگی کہ اس کے مال سے قربانی کی جائے اور جس قدر ممکن ہو اس سے بچہ گوشت کھالے اور باقی ماندہ گوشت کو فروخت کر کے اس سے ایسی چیز خرید لی جائے جو بچے کے لیے سودمند ہو۔

مسئلہ ۲۰ امام قدوسی نے فرمایا۔ ہر شخص کی طرف سے ایک بکری یا بھیڑ ذبح کی جائے اور سات آدمیوں کی طرف سے ایک گائے یا ایک اونٹ ذبح کیا جائے۔ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ گائے اور اونٹ بھی ایک ہی شخص کی طرف سے جائز ہو۔ کیونکہ خون بہانا تو ایک ہی ہے اور یہ خون بہانا ہی قربت کا درجہ رکھتا ہے۔ لیکن اس حدیث نبوی کے پیش نظر ہم نے قیاس کو نظر انداز کر دیا ہے جو حضرت جابرؓ نے روایت کی ہے۔ کہ ہم نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ گائے سات آدمیوں کی طرف سے ذبح کی اور اسی طرح اونٹ بھی سات آدمیوں کی طرف سے ذبح کیا۔ لیکن بکری کے بارے میں کوئی نص وارد نہیں لہذا وہ اصل قیاس پر باقی رہے گی (کہ بکری صرف ایک شخص کی طرف سے قربانی دی جائے) گائے یا اونٹ پانچ یا چھ یا تین آدمیوں کی طرف سے بھی جائز ہے

جیسا کہ امام محمدؒ نے مبسوط میں ذکر کیا ہے۔ کیونکہ جب اونٹ یا گائے کی قربانی سات افراد کی طرف سے جائز ہے تو سات سے کم افراد کی طرف سے بدرجہ اولیٰ جائز ہوگی۔ البتہ آٹھ افراد کی طرف سے جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ جہاں نص موجود نہ ہو وہاں قیاس پر عمل کیا جائے گا (اور آٹھ افراد کے بارے میں کوئی حدیث موجود نہیں۔ لہذا قیاس کے مد نظر آٹھ افراد شریک نہیں ہو سکتے) اسی طرح جب ایک شخص کا حصہ ساتویں حصے سے کم ہو تو سب کی قربانی جائز نہ ہوگی کیونکہ اس صورت میں جانور کے بعض حصے میں وصف قربت منقود ہے۔ ان شاء اللہ اس کی تفصیل ہم عنقریب بیان کریں گے۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اونٹ یا گائے ایک گھروالوں کی طرف سے جائز ہے اگرچہ وہ سات سے زیادہ ہی ہوں۔ لیکن دو گھروں کی طرف سے جائز نہیں اگرچہ ان کی تعداد سات سے کم ہو کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ ہر گھرانے پر ہر سال افحیہ وغیرہ ہے۔

ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ علیٰ کل اھل بیکت سے مراد واللہ اعلم گھر کا سرپرست ہے۔ کیونکہ خوشحالی کا حصول اسی کے لیے ہوتا ہے (تمام گھروں کے مراد نہیں) اس تاویل کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے کہ ہر سال پر ہر سال میں افحیہ وغیرہ واجب ہے۔

اگر گائے یا اونٹ دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو تو صحیح روایت کے مطابق ان کی قربانی جائز ہوگی۔ اس لیے کہ جب سات میں سے تین

حصوں میں جائز ہے تو تین کے تابع کرتے ہوئے سات کے نصف میں بھی جائز ہوگی۔ جب شرکت پر قربانی جائز ہوئی تو گوشت کی تقسیم وزین کر کے کی جائے گی۔ کیونکہ گوشت روزہ کی چیز ہے۔ اگر انھوں نے ظنِ تخمین سے تقسیم کیا تو جائز نہ ہوگا۔ البتہ اگر اس کے ساتھ پائے اور کھال میں سے بھی کچھ حصہ ہو تو جائز ہوگا۔ بیع پر قیاس کرتے ہوئے (یعنی گوشت کو گوشت کے عوض فروخت کیا تو برابر برابر جائز ہے۔ لیکن اگر ایک طرف پایہ اور سری وغیرہ ہو اور دوسری طرف گوشت نائز ہو تو بیع جائز ہوگی کیونکہ گوشت کی زیادتی کو سری پائے کے مقابل قرار دیا جائے گا۔

اگر ایک شخص نے اپنی طرف سے قربانی کی نیت کرتے ہوئے ایک گائے خریدی پھر اس میں چھ افراد کو شریک کر لیا تو استحسان کے مد نظر اسے جائز قرار دیا جائے گا۔ اور قیاس کے پیش نظر جائز نہیں امام زعفرانی کے قائل ہیں کیونکہ اس شخص نے اس گائے کو قربت کے لیے تیار کیا تھا تو قبول کی غرض سے فروخت کرنے سے اسے منع کیا جائے گا اور دوسروں کو شریک کرنا یہی نوعیت رکھتا ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ بعض اوقات آدمی کو ایک موٹی تازی گائے دستیاب ہو جاتی ہے جسے وہ خرید لیتا ہے اور بیع کے وقت شرکاء موجود نہیں ہوتے۔ بلکہ بیع کے بعد ان کی جستجو کرتا ہے۔ تو انسان کی حاجت و ضرورت اس قسم کی صورت کے جو ان کی تقاضی ہوتی ہے۔

توجہ و ضرر کے ازالہ کے لیے ہم نے اسے جائز قرار دیا۔ اور اس طرح ضرر کا ازالہ ممکن بھی ہے۔ کیونکہ قربانی کے لیے جانور خرید لینے سے بیع ممنوع نہیں ہو جاتی (بلکہ اس جانور کو فروخت کر کے دوسرا بھی خرید سکتا ہے) بہتر صورت یہ ہے کہ اشتراک کی صورت بیع سے پہلے ہی پیدا کرے تاکہ اختلاف کی صورت پیدا نہ ہو۔ اور یہ حدیث بھی نہ رہے کہ قربت سے تجارت کی طرف رجوع ہو رہا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ نوید کے بعد دوسروں کو شریک بنانا مکروہ ہے۔ مذکورہ دلیل کے پیش نظر۔

مسئلہ ۱۰: امام قدوسیؒ نے فرمایا: مسافر اور فقیر پر اضحیہ واجب نہیں جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ جب سفر میں ہوتے تو قربانی نہیں کیا کرتے تھے۔ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ مسافر پر جمعہ اور قربانی واجب نہیں ہوتی۔

مسئلہ ۱۱: امام قدوسیؒ نے فرمایا: دسویں ذی الحجہ کی طلوع فجر کے بعد سے قربانی کا وقت شروع ہو جاتا ہے۔ البتہ اہل شہر کے لیے جائز نہیں کہ امام کے نماز عید سے فراغت سے پہلے ذبح کریں۔ لیکن اہل دیہات طلوع فجر کے بعد ذبح کر سکتے ہیں۔ اس بارے میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد گرامی کو اصل کی حیثیت حاصل ہے کہ جس شخص نے نماز عید سے پہلے قربانی کی وہ اپنی قربانی دوبارہ دے اور جس شخص نے صلوٰۃ عید کے بعد ذبح کیا اس کی قربانی مکمل ہو گئی اور

اس نے مسلمانوں کے طریقہ کو پالیا۔ نیز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ آج کے دن ہماری سب سے پہلی عبادت یہ ہے کہ ہم صلوٰۃ عید ادا کریں۔ البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ یہ بشرط اس شخص کے سختی میں ہے جس پر نماز عید واجب ہے۔ اور وہ شہری ہے نہ کہ دیہاتی۔

دوسری بات یہ ہے کہ نماز سے پہلے قربانی کرنے میں یہ احتمال ہے کہ قربانی میں مصروفیت کی بنا پر نماز میں تاخیر ہو جائے گی۔ لیکن دیہاتی کے سختی میں تاخیر کا کوئی مسئلہ ہی نہیں کیونکہ اس پر نماز عید ہی واجب نہیں۔ ہماری بیان کردہ حدیث امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے خلاف حجت ہے وہ اس بات کے قائل ہیں کہ نماز عید سے فراغت کے بعد بھی امام کی قربانی دینے سے پہلے ذبح کرنا جائز نہیں ہوتا۔

قربانی کرنے میں اس مقام کا اعتبار ہوگا جہاں جانور ہے حتیٰ کہ اگر جانور دیہات میں ہے اور ذبح کرنے والا شہر میں ہے تو بھی طلوع فجر کے بعد قربانی کرنا جائز ہوگا اگر صورت اس کے برعکس ہو (یعنی جانور شہر میں ہے اور ذبح کرنے والا دیہات میں ہے) تو نماز کے بعد ہی ذبح کرنا جائز ہوگا۔

شہری کے لیے جلد قربانی کرنے کا سبب یہ ہے کہ قربانی کے جانور کو شہر سے باہر بھیج دے اور طلوع فجر کے ساتھ ہی ذبح کر دے۔ (یعنی اگر شہری کو کوئی مجبوری درپیش ہے اور وہ جلد قربانی کرنا چاہتا ہے تو اسے گاؤں میں بھیج کہ طلوع فجر کے بعد ذبح کر سکتا ہے)

قربانی کے مذکورہ اصل کی وجہ یہ ہے کہ قربانی زکوٰۃ کے مشابہ ہے اس حیثیت سے کہ اگر ایامِ سحر سے پہلے مال ہلاک ہو جائے تو قربانی ساقط ہو جاتی ہے جیسے کہ نصاب کے ہلاک ہو جانے سے زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے تو قربانی کی ادائیگی کے سلسلے میں قربانی کے مقام کا اعتبار ہوگا قائل کے مقام کا اعتبار نہ ہوگا۔ مسئلہ زکوٰۃ پر قیاس کرنے ہوئے (یعنی جہاں مال موجود ہے وہاں کے فقراء کو زکوٰۃ دینے میں تقدّم حاصل ہوتا ہے۔ مالکِ مال کے مقام کا اعتبار نہیں ہوتا) بخلاف صدقہ فطر کے، کیونکہ اگر یومِ فطر کی صبح کے طلوع ہونے کے بعد مال ضائع ہو جائے تو صدقہ فطر ساقط نہیں ہوتا۔

اگر ایک شخص نے اس وقت قربانی کر لی جب کہ اہل مسجد نمازِ عید پڑھ چکے ہیں اور عید گاہ میں پڑھنے والے لوگوں نے ابھی نماز نہیں پڑھی تو استحضاراً قربانی جائز ہوگی۔ کیونکہ اہل مسجد کی نماز بھی قابلِ اعتبار ہے یہاں تک کہ اگر وہ اسی نماز پر اکتفا کر لیں تو جائز ہے۔ اور اس کے برعکس صورت میں بھی یہ حکم ہے: (یعنی اہل مسجد نے ابھی نماز نہیں پڑھی اور اہل عید گاہ پڑھ چکے ہیں) بعض حضرات نے کہا کہ یہ قیاساً اور استحضاراً دونوں طرح جائز ہے (یعنی اہل عید گاہ کی نماز کے بعد ذبح کرنا۔ شمس الائمہ فرماتے ہیں کہ یہ حکم اس شخص کے لیے ہے جو اہم کے ساتھ عید گاہ میں نماز ادا کر چکا ہو۔ اگر قربانی کرنے والا ان لوگوں سے ہے جنہوں نے ابھی تک نمازِ عید ادا نہیں کی تو قیاساً

واستحساناً جائز نہیں)

مسئلہ ۴۔ امام قدورنجی نے فرمایا۔ قربانی تین دن تک جائز ہے یوم نحر اور دو دن بعد ازاں۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ یوم نحر کے بعد تین دن تک قربانی جائز ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ تشریق کے سارے ایام ذبح کے ایام ہیں۔ (ایام تشریق تیرہویں کی شام تک ہوتے ہیں)

ہماری دلیل حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے انھوں نے فرمایا کہ ایام نحر تین ہیں اور ان میں سب سے افضل پہلا دن ہے۔ یہ یقینی بات ہے کہ ان حضرات نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سُن کر ہی کہا ہوگا کیونکہ مقدادؓ میں رائے کو دخل نہیں ہوتا۔ چونکہ اخبار میں تعارض ہے اس لیے ہم نے یقینی بات کو اختیار کیا۔ یعنی دونوں مقداروں میں سے کم تر مقدار کو لیا گیا (جس کے یقینی ہونے میں کوئی شک و شبہ نہیں) اور صحابہ کرامؓ کے ارشاد کے مطابق پہلا دن سب سے افضل ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ پہلے دن کی فضیلت اس بنا پر بھی ہے کہ پہلے دن قربانی کرنے میں ادائیگی عباد میں عجلت کا پہلو مد نظر ہوتا ہے اور عبادت میں اصل یہی ہے کہ اس کی ادائیگی میں تسلسل نہ برتا جائے، ہاں اگر کوئی مانع یا عارضہ پیش آجائے تو تاخیر بھی جائز ہے (یعنی دوسرے اور تیسرے دن بھی قربانی کی جاسکتی ہے)۔

ایام نحر کی راتوں میں قربانی کرنا جائز ہے البتہ اس کو مکروہ قرار دیا گیا ہے کیونکہ رات کے وقت روشنی بہت کم ہوتی ہے اور ذبح کرنے میں غلطی کا امکان ہوتا ہے۔

ایام نحر بھی تین ہیں اور ایام تشریق بھی تین ہیں اور یہ دونوں چار دنوں میں گزر جاتے ہیں۔ پہلا دن یعنی دسویں تاریخ صرف قربانی کا دن ہے اور کچھ نہیں۔ اور آخری دن یعنی تیرھویں تاریخ صرف تشریق کا دن ہے اور کچھ نہیں۔ اور درمیان کے دو دن یعنی گیارھویں اور بارھویں تاریخ قربانی اور تشریق دونوں کے ہیں۔

ایام نحر میں قربانی کرنا جائز اور کی قیمت صدقہ کر دینے سے کہیں افضل ہے۔ کیونکہ قربانی یا تو (بقول ابو حنیفہؒ) واجب ہونے کی حیثیت سے ادا ہوگی یا (بقول شافعیؒ) سنت ہونے کی حیثیت سے۔ اور صدقہ تو نفل محض کی حیثیت رکھتا ہے پس جو امر واجب ہو یا سنت وہ نفل محض سے بہ صورت افضل ہوتا ہے۔

قربانی کے افضل ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ قربانی ایام نحر کے گزربھانے سے فوت ہو جاتی ہے اور صدقہ تمام اوقات میں دیا جا سکتا ہے۔ تو قربانی آفاقی کے حق میں بمنزلہ طواف اور نماز کے ہوگی (یعنی جو شخص باہر سے مکہ مکرمہ میں آتا ہے تو اس کے لیے نفل ادا کرنے کی بجائے طواف زیادہ افضل ہے کیونکہ نوافل تو ہر وقت ادا کیے جاسکتے ہیں۔ اور طواف کے مواقع محدود ہیں)

اگر کسی شخص نے قربانی نہ کی سچی کہ قربانی کے دن گزر گئے تو دیکھا
 جلے گا کہ اگر اس نے بطور نذر اپنے اوپر قربانی واجب کی تھی۔
 یا وہ ننگ دست تھا لیکن وہ قربانی کا جانور خرید چکا تھا تو وہ اس جانور
 کو زندہ ہی صدقہ کر دے۔ اور اگر وہ شخص خوشحال تھا تو بکری کی
 قیمت کے بمقدار صدقہ کر دے خواہ اس نے بکری خرید لی ہو یا نہ۔ اس
 لیے کہ غنی پر تو قربانی واجب ہوتی ہے۔ (البتہ بطور نذر واجب
 کرنے کی صورت اس سے مستثنیٰ ہے) اور ہمارے نزدیک تنگ دست
 شخص پر اس وقت واجب ہوتی ہے جب وہ قربانی کی نیت سے
 خریدے۔ لیکن جب وقت جاتا رہا تو اس پر اس کا صدقہ واجب ہو
 جائے گا تا کہ ذمہ داری سے عہدہ برادر ہو سکے۔ جیسا کہ نماز جمعہ فوت
 ہو جانے کی حالت میں ظہر کی صورت میں قضا کی جاتی ہے اور روزے
 عاجز ہونے کی حالت میں فدیہ کی صورت میں قضا کیے جاتے ہیں۔

مسئلہ ۱۰۔ امام قدورگی نے فرمایا۔ اور نہ قربانی کی جائے اندھے
 جانور کی۔ کانے جانور کی۔ لنگڑے جانور کی جو پھل کر مذبح تک نہ جا
 سکتا ہو اور نہ انتہائی لاغر و کمزور جانور کی۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم
 کا ارشاد ہے کہ قربانیوں میں چار قسم کے جانور جائز نہیں ہوتے۔ ایک
 تو کانہ ہونا کہ اس کا کان ہونا بالکل ظاہر اور واضح ہو۔ دوسرے لنگڑا
 جانور جس کا لنگڑا پن واضح ہے۔ تیسرے رخص جانور جس کا رخص
 بالکل عیاں ہے اور چوتھے وہ جانور جو اس قدر بڑا ہو کہ اس کی

بڈیوں میں بھی گودا باقی نہ رہے۔
 مسئلہ ۱۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ جس جانور کا کان یا دم کٹی ہوئی
 ہو وہ بھی قربانی میں جائز نہیں۔ کان کٹے ہوئے کی قربانی کا عدم جواز
 اس حدیث کی بناء پر ہے کہ آپؐ نے فرمایا اے لوگو! کان اور آنکھ
 کو بغیر غائر دیکھ لیا کرو۔ (سُتْتِیْرُوْا) کا مطلب یہ ہے کہ ان کی سلامتی
 تلاش کیا کرو۔

دم کٹے کے عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ دم بطریق مقصود ایک کامل
 عضو کی حیثیت رکھتی ہے۔ تو یہ بھی کان کی طرح ہونگی (کان کے مقطوع
 ہونے کے عدم جواز کی وجہ تو حدیث سے معلوم ہو گئی۔ تو دم مقطوع
 ہونے کی صورت میں عدم جواز بھی گویا نص ہی سے ثابت ہوا۔ کیونکہ دونوں
 عضو کامل کی حیثیت رکھتے ہیں)۔

مسئلہ ۲۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اور اس جانور کی قربانی بھی جائز نہیں
 جس کے کان یا دم کا اکثر حصہ ضائع ہو چکا ہو۔ اگر کان یا دم کا اکثر
 حصہ باقی ہو تو جائز ہے۔ کیونکہ باقی رہنے کے اعتبار سے یا ضائع
 ہونے کے اعتبار سے اکثر حصے کو کل کا حکم دیا جاتا ہے۔ دوسری بات
 یہ ہے کہ تھوڑے بہت عجیب سے احتراز ممکن نہیں ہوتا لہذا تھوڑے
 عجیب کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔

اکثر عضو کی مقدار میں امام ابو حنیفہؒ سے مختلف روایات منقول
 ہیں۔ الجامع الصغیر میں امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ اگر دم یا کان

یا اسٹھکھیا چکتی میں سے تہائی یا اس سے کم ضائع ہوا ہے تو جائز ہے
اگر تہائی سے زیادہ ہو تو جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ تہائی حصے میں وارثوں کی
رضامندی کے بغیر بھی وصیت نافذ کی جاتی ہے۔ تو تہائی کو قلیل کے
زمرے میں شمار کیا جائے گا لیکن تہائی سے زیادہ میں ورثاء کی رضامندی
کے سوا وصیت نافذ نہیں کی جاسکتی۔ لہذا تہائی سے زائد کو کثیر کی پل
میں شمار کیا جائے گا۔

امام ابو حنیفہؒ سے چوتھائی کا قول بھی مروی ہے (کہ اگر عضو کا
چوتھائی حصہ ضائع ہو گیا تو قربانی جائز نہ ہوگی) کیونکہ چوتھائی حصہ عضو کامل
کی ترجیحانی کرتا ہے۔ جیسا کہ کتاب المصلوٰۃ میں گزر چکا ہے (یعنی اگر
عورت کے ستر کا چوتھائی حصہ کھل جائے یا کپڑے کا چوتھائی حصہ ناپاک
ہو۔ تو نماز سے مانع ہے)

امامؒ سے تہائی کی روایت بھی منقول ہے (کہ کسی عضو کے تہائی
حصہ کے ضائع ہونے کی صورت میں قربانی جائز نہ ہوگی) نبی اکرم صلی اللہ
علیہ وسلم کا حدیث وصیت میں ارشاد ہے **الثُلُثُ دَالِثٌ كَثِيرٌ**
یعنی تہائی کی وصیت کیا کرو کیونکہ تہائی حصہ کثیر ہے

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ اگر نصف سے زائد
حصہ باقی ہو تو قربانی جائز ہوگی باعتبار حقیقت کے جیسا کہ کتاب المصلوٰۃ
میں گزر چکا ہے۔ (کہ اگر نماز پڑھتے ہوئے عورت کی پنڈلی کا تہائی
یا چوتھائی حصہ ننگا ہو تو طرفین کے نزدیک نماز کا اعادہ کرے

اگر چوتھائی سے کم حصہ ننگا ہو تو اعادہ نہ کرے۔ امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ اگر نصف سے کم حصہ ننگا ہو تو اعادہ نہ کرے (فقہ ابو الیثمؒ نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے)۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ میں نے اپنا قول امام ابو حنیفہؒ کو بتایا تو انھوں نے فرمایا کہ میرا قول بھی تمھارے قول کی طرح ہے۔ اس پر بعض مشائخؒ نے یہ نتیجہ نکالا کہ امام ابو حنیفہؒ نے اپنے قول سے امام ابو یوسفؒ کے قول کی طرف رجوع کر لیا۔

بعض حضرات نے کہا کہ امامؒ کے کہنے کا مطلب یہ تھا کہ میرا قول تمھارے قول کے قریب قریب ہے۔ نصف عضو کے جواز کی راہ میں مانع ہونے میں صاحبینؒ سے دو روایتیں ہیں۔ (ایک روایت کے مطابق نصف جواز سے مانع ہے اور دوسری روایت کے مطابق جواز سے مانع نہیں) جس طرح کہ نصف عضو کے فکا ہونے کے بارے میں امام ابو یوسفؒ سے دو روایتیں منقول ہیں (ایک روایت کے مطابق عضو کے نصف ستر کا کھل جانا جوازِ صلوٰۃ سے مانع ہے کیونکہ نصف ایسی مقدار ہے جو تقلت سے خارج ہے اور دوسری روایت کے مطابق مانع نہیں کیونکہ نصف مقدارِ عقد کثرت میں داخل نہیں ہوتی)۔

قربانی کے جواز میں مانع مقدار کا آنکھ کے سوا دوسرے اعضاء میں معلوم کرنا تو آسان ہے۔ (البتہ آنکھ میں عیب کی قلت و کثرت پر مطلع ہونا ذرا دشوار ہے) مشائخؒ نے فرمایا کہ بکری کو ایک یا دو

روز چارہ نہ ڈالا جائے اور اس کی عجیب دار آنکھ کو باندھ دیا جائے۔
 (یعنی اس پر پٹی باندھ دی جائے) پھر آہستہ آہستہ گھاس اس کے قریب
 لایا جائے اور بکری جہاں سے گھاس دیکھ لے اس جگہ پر نشان لگا
 دیا جائے۔ پھر اس کی تندرست آنکھ پر پٹی باندھ دی جائے اور گھاس
 کو آہستہ آہستہ اس کے قریب لایا جائے یہاں تک کہ جس جگہ سے وہ
 گھاس کو دیکھ لے وہاں نشان لگا دیا جائے پھر دیکھا جائے کہ دونوں
 نشان زیادہ جگہوں میں کتنا تفاوت ہے۔ اگر تفاوت نہائی مقدار
 ہے تو عجیب دار حصہ نہائی ہے۔ اور تفاوت بقدر نصف ہو تو عجیب
 حصہ بھی نصف ہو گا اور تفاوت کے مطابق جو ازیا عدم جواز کا فیصلہ
 کیا جائے گا۔

مسئلہ: امام قدوسی نے فرمایا۔ جَمَاءُ جانور کی قربانی جائز ہے۔
 جَمَاءُ اس جانور کو کہتے ہیں جس کے سینگ نہ ہوں۔ کیونکہ سینگوں سے
 کوئی مقصد متعلق نہیں ہوتا اور اسی طرح سینگ ٹوٹے ہوئے جانور کی
 قربانی بھی جائز ہے جیسا کہ ہم نے کہا ہے کہ سینگ سے کوئی مقصد
 متعلق نہیں ہوتا۔

مسئلہ: شخصی جانور کی قربانی جائز ہے۔ کیونکہ اس کا گوشت بہت
 عمدہ ہوتا ہے۔ اور صحیح حدیث سے ثابت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ
 علیہ وسلم نے دو مینڈھے (اَقْوَتَیْنِ بڑے بڑے سینگوں سے) ذبح
 کیے جن میں سفید و سیاہ رنگ ملے ہوئے تھے اور وہ دونوں شخصی تھے۔

مسئلہ :- اور دیوانے جانور کی قربانی بھی جائز ہے۔ ثلث سے مراد مجنون ہے۔ مصنف فرماتے ہیں جواز کا یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ وہ جانور چارہ کھانا ہو تو اس کا جنون مقصد کی راہ میں مغل نہیں ہوتا۔ لیکن اگر وہ چارہ نہ کھاتا ہو تو اس کی قربانی جائز نہ ہوگی۔

مسئلہ :- خارش زدہ جانور اگر موٹا تازہ ہو تو جائز ہے۔ کیونکہ خارش کا اثر جلد تک ہوتا ہے اور گوشت اس سے متاثر نہیں ہوتا لیکن جانور اگر دبلا اور کمزور ہو تو جائز نہ ہوگا کیونکہ خارش گوشت میں بھی سرایت کر جاتی ہے جس سے گوشت میں عیب پیدا ہو جاتا ہے۔

لیکن ہتھلہ (جس کے دانت نہ ہوں) جانور کے بارے میں امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ دانتوں میں کثرت و قلت کا اعتبار کیا جائے گا کہ اگر نصف یا زائد دانت نہ ہوں تو قربانی جائز نہ ہوگی۔ اور اگر نصف یا زائد دانت باقی ہیں تو قربانی جائز ہے (امام ابو یوسفؒ سے یہ بھی مروی ہے کہ اگر اس قدر دانت باقی ہیں جن سے وہ جانور چارہ کھا سکتا ہے تو جائز ہے کیونکہ ایسی صورت میں مقصود حاصل ہے۔)

مسئلہ :- اور سگائے یعنی جس جانور کے پیدائشی طور پر دانت نہ ہوں جائز نہیں۔ اگر ایسی صورت ہو کہ پیدائشی طور پر کان نہ ہوں اگر یہ ایسی صورت نادر القوع ہے۔ کفایہ کیونکہ جس جانور کے کان کا اکثر حصہ کٹا ہوا ہو وہ جائز نہیں تو ایسا جانور جس کے کان ہی نہ ہوں بدرجہ اولیٰ جائز نہ ہوگا۔

یہ تمام مذکورہ تفصیل اس صورت میں ہے جب کہ یہ مذکورہ نقص خرید کے وقت موجود ہوں۔ لیکن خرید کے وقت اگر جانور صحیح و سالم ہو پھر اس میں قربانی سے مانع عیب پیدا ہو گیا تو دیکھا جائے اگر وہ شخص خوش حال ہے تو اس پر دوسرا جانور واجب ہوگا اور اگر وہ تنگ دست ہے تو اسے یہی کافی ہوگا۔ کیونکہ قربانی غنی پر تو ابتداء ہی سے شرعی طور پر واجب ہوتی ہے۔ خرید سے واجب نہیں ہوتی لہذا اس کے حق میں یہی جانور متعین نہ ہوگا۔ اور تنگ دست جب قربانی کی نیت سے کوئی جانور خرید لے تو اس وقت واجب ہوتی ہے تو یہ جانور اس کے حق میں متعین ہوگا اور اس پر نقصان کا تاوان بھی واجب نہ ہوگا جیسا کہ نصاب زکوٰۃ میں ہوتا ہے (مثلاً سال کے اختتام پر نصف مال جاتا رہے تو اب صرف باقی نصف کی زکوٰۃ واجب ہوگی۔ منافع شد نصف مال کی زکوٰۃ بطور تاوان واجب نہ ہوگی)۔

اسی اصول اور قاعدے کے پیش نظر شارح نے کہا کہ جب خوشحال شخص کے ہاں قربانی کے لیے خرید کردہ بکری مر جائے تو اس کی جگہ دوسری بکری واجب ہوگی اور تنگ دست پر کچھ واجب نہ ہوگا۔

اگر یہ بکری بکری یا چوری ہو گئی اور اس نے دوسری خرید لی لیکن پھر یہی بکری مل گئی یا باہر نکلے دو مان۔ تو خوشحال شخص پر ایک بکری کا فسخ کرنا واجب ہوگا اور تنگ دست کو دونوں کا ذبح کرنا ضروری ہوگا (کیونکہ غریب شخص جب قربانی کی نیت سے جانور خرید لے

تو وہ متعین ہو جاتا ہے لیکن خوشحال کے حق میں متعین نہیں ہوتا۔
 اگر بکری کو ذبح کرنے کے لیے لٹایا بکری تڑپی اور اس کی ٹانگ
 ٹوٹ گئی۔ مالک نے اسے ذبح کر دیا تو استخسان کے پیش نظر جائز ہوگا۔
 یہ ہماری رائے ہے۔ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کو اس سے اختلاف
 ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ذبح کی حالت اور اس کے مقدمات ذبح ہی
 سے ملحق ہوتے ہیں۔ تو گویا یہ عیب ذبح ہی سے پیدا ہوا۔ اور وہ اعتبار
 شرعی اور حکم کے (یعنی یہ چیزیں جب ذبح میں شمار ہیں اور حکماً ذبح ہیں
 تو اجازت شرعی اور حکم کے اعتبار سے گویا ذبح کرنے سے اس کا پاؤں
 ٹوٹ گیا۔ کیونکہ ذبح کے بعد بھی تو ٹانگہ کے ٹکڑے ہونے ہیں)۔

اگر اسی طرح حالت ذبح میں وہ جانور عیب دار ہو گیا پھر اچانک
 بھاگ نکلا۔ لیکن اسے اسی وقت پکڑ لیا گیا (تو بھی حالت مذکورہ قائم
 شمار ہوگی گویا وہ ذبح کی حالت میں عیب دار ہوا) اسی طرح اگر وہ
 فوراً نہ پکڑا جاسکا بلکہ کچھ تاخیر سے پکڑا گیا تو بھی امام محمدؒ کے نزدیک
 یہی حکم ہے (گویا وہ فوراً پکڑ لیا گیا) لیکن امام ابو یوسفؒ کو اس سے
 اختلاف ہے۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ عیب مقدمات ذبح سے
 پیدا ہوا ہے لہذا وہ حالت ذبح سے ملحق ہوگا۔

مسئلہ ۴۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ قربانی اونٹ۔ گائے اور بکری کی
 جنس سے ہوتی ہے۔ کیونکہ ان اقسام کی قربانی کا شریعت سے پہلا
 ہے۔ ان اقسام کے علاوہ اور کسی قسم کی قربانی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم

سے منقول نہیں اور نہ صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین سے ثابت ہے۔
مسئلہ ہمام قدوریؒ نے فرمایا۔ اونٹ۔ گائے اور بکری مسب میں
سے شنی یا اس سے زائد کی قربانی جائز ہے سوائے دُنْبِہ کے۔ کیونکہ دُنْبِہ
میں جذع بھی جائز ہے۔ حضور کا ارشاد ہے کہ شایا ذبح کیا کرو۔ اگر تم
میں سے کسی کو شنی ذبح کرنا دشوار ہو تو وہ جذع قسم کا دُنْبِہ ذبح کر سکتا ہے
نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے دُنْبِہ سے جذع بہترین
قربانی ہے۔

مشائخ نے فرمایا یہ اس وقت ہے جب کہ جذع اس قدر موٹا اور
طاقتور ہو کہ اگر اسے نئی عمر والوں کے ساتھ ملا دیا جائے تو دور سے
دیکھنے والے پر شبہ ہو جائے (یعنی چھوٹے بڑے کی تمیز نہ رہے بلکہ
جذع ان کے ساتھ مل کر ان جیسا ہی دکھائی دیتا ہو)۔

فقہاء کے مسلک کے مطابق دُنْبِوں میں سے جِزَع وہ ہے جس پر چھ
ماہ گزر چکے ہوں۔ امام زعفرانی فرماتے ہیں کہ سات ماہ کا ہو۔ دُنْبِوں اور
بکریوں میں شنی وہ ہے جس کی عمر ایک سال ہو جائے اور گائے بیل سے
دو سال کا بچہ شنی ہے اور اونٹوں سے پانچ سال کا۔ اور بھینس بھی گائے
کے ذیل میں داخل ہے کیونکہ اس کی حیثیت وہی ہے۔ اور جو جانور پالتو
اور وحشی جانور کے اختلاط سے پیدا ہو وہ ماں کے تابع ہوگا۔ کیونکہ
تابع ہونے میں ماں کو اصل کی حیثیت حاصل ہوتی ہے حتیٰ کہ اگر بھیر
نے بکری سے تحقیق کی تو بچے کی قربانی جائز ہوگی۔

مسئلہ: امام قد درگئی نے فرمایا۔ سات آدمیوں نے مل کر ایک گائے قربانی دینے کے لیے خرید کی۔ ان میں سے ایک شریک یوم نحر سے پہلے مر گیا۔ لیکن اس کے وارثوں نے کہا کہ اس کی طرف سے اور اپنی طرف سے تم ذبح کرو تو ان کے لیے جائز ہوگا۔ اگرچہ اشخاص کے ساتھ ایک نصرانی شریک ہو یا ایسا شخص شریک ہو جس کی نیت قربانی کی۔ نہیں بلکہ صرف گوشت کی ہے تو اس گائے کی قربانی کسی کی طرف سے بھی جائز نہ ہوگی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ گائے سات آدمیوں کی طرف سے جائز ہوتی ہے۔ لیکن اس کی شرط یہ ہے کہ شرکاء میں سے ہر ایک کی نیت قربت کی ہو اگرچہ قربت کی جہتیں مختلف ہوں جیسے قربانی۔ دم قرآن اور دم تمتع (یعنی ایک نے قربانی کی نیت کی۔ دوسرے نے دم قرآن کاؤ تیسرے نے دم تمتع کی اور چوتھے نے کسی اور قربت کی تو جائز ہے۔ اگرچہ قربت کی جہات مختلف ہیں مگر سب کی نیت قربت کی ہے۔ قرآن یہ ہے کہ میقات پر احرام باندھنے ہوئے حج و عمرہ کی اکٹھی نیت کی جائے۔ اس کے لیے جو قربانی کی جائے اسے دم قرآن کہتے ہیں تمتع یہ ہے کہ میقات سے صرف عمرے کے لیے احرام باندھے اور واجبات عمرہ ادا کرنے کے بعد احرام کھول دے حج کے لیے الگ احرام باندھے۔ اور اس کے لیے دی گئی قربانی کو دم تمتع کہا جاتا ہے) یہ اخاف کا مسلک ہے کیونکہ جہات قربت اگرچہ مختلف ہیں لیکن مقصد واحد ہے یعنی قربت و عبادت۔ تو متن میں مذکور پہلی صورت میں یہ شرط پاٹی جاتی ہے۔

کیونکہ دوسرے کی طرف سے قربانی کرنا بھی عند الشرح قربت شمار کی جاتی ہے۔ کیا آپ کو معلوم نہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تمہاری امت کی طرف سے قربانی دی جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ لیکن دوسری صورت میں یہ شرط منقوض ہے کیونکہ نصرانی قربت کی اہلیت سے عاری ہیں۔ اسی طرح گوشت کی نیت کرنا قربت کے منافی ہے۔ تو جب قربانی کا بعض حصہ بطور قربت واقع نہ ہوگا اور خون بہانا قربت ہونے کے معنی قابل تقسیم و تجزی نہیں تو وہ پورے طور پر ہی قربت دافع نہ ہوگا۔ لہذا جواز ممکن نہ رہا۔

اور یہ جو کچھ امام محمدؒ نے ذکر کیا ہے استحسان کے پیش نظر ہے قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ پہلی صورت بھی جائز نہ ہو چنانچہ امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت میں یہی منقول ہے کیونکہ میت کی طرف سے قربانی کی اجازت دینا تبرع بالاتلاف ہے (یعنی مال صرف کرنے کی صورت میں تبرع اور احسان ہے) تو یہ دوسرے کی طرف سے جائز نہیں ہوتا جیسے میت کی طرف اعتناق جائز نہیں ہوتا (یعنی اعتناق اگرچہ قربت ہے لیکن اس میں مال کے تلف کی صورت پائی جاتی ہے لہذا میت کی طرف سے بطور تبرع جائز نہیں)

ہم کہتے ہیں کہ قربت کا یہ میت کی طرف سے بھی واقع ہو جاتی ہے (جب کہ کسی دوسرے پر کوئی شے لازم نہ آتی ہو) جیسے کہ میت کی طرف سے صدقہ دینا (اور قربانی کی بھی یہی کیفیت ہے کہ وہ صرف

قریب ہے اور مذکورہ صورت میں کسی دوسرے پر کچھ لازم نہیں آ رہا) بخلاف اعتناق یعنی آزاد کرنے کے کیونکہ اس میں آزاد کرنے والے پر دلاء لازم آتا ہے اور میت پر دلاء عقاقہ لازم کرنے کی اہلیت نہیں۔ اگر انھوں نے جانور کو وراثہ میں سے صغیر کی طرف سے ذبح کیا یا امّ ولد کی طرف سے تو بھی جائز ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ یہ قربت مایہ ہے (دوسرے کی طرف سے جائز ہوگی)۔

اگر شرکاء میں سے ایک شریک وفات پا گیا اور باقی شرکاء نے فوت ہونے والے شریک کے وراثہ کی اجازت کے بغیر ذبح کر دیا تو قربانی جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ قربانی کا بعض حصّہ بطور قربت واقع نہیں ہوا (کیونکہ ایک شریک کی وفات سے اس کا حصّہ وراثہ کی میراث میں داخل ہو گیا اور وراثہ کی طرف سے اجازت مفقود ہے) مگر تن میں مذکور صورت میں وراثہ کی طرف سے اجازت موجود ہے لہذا قربانی دینا بطور قربت واقع ہوگا۔

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا: قربانی کرنے والے کو اختیار ہے کہ قربانی کے گوشت سے خود بھی کھائے اور اغنیاء و فقراء کو بھی کھلائے اور ذخیرہ بھی کر سکتا ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ میں نے پہلے تو تمھیں (تین دنوں سے زائد) قربانی کا گوشت کھانے سے منع کر دیا تھا۔ لیکن اب تمھیں کھانے اور ذخیرہ کرنے کی اجازت ہے۔ قربانی دینے والا جب کہ خود غنی ہو اور اس کے لیے کھانا جائز ہے

تو اس سے اس امر کے جواز کا پتا بھی چل گیا کہ وہ غنی شخص کو بھی کھلا سکتا ہے۔

مسئلہ :- متحب یہ ہے کہ صدقے کے لیے گوشت تمہائی حصہ سے کم نہ کیا جائے۔ کیونکہ قربانی کی تین جہات ہیں اول خود کھانا۔ دوم خیر کرنا جیسا کہ ہم نے رطابت کیا اور سوم دوسروں کو کھلانا۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے وَأَطِيعُوا أَمْرًا نَافِعًا وَالْمَعْرُوفَ عَنِ الْقَرْبَانِ کا گوشت قانع اور سوالی بن کر آنے والے دونوں کو کھلایا کرو۔ تو قربانی کا گوشت تین جہتوں سے تین حصوں میں منقسم ہوگا۔

مسئلہ :- امام قدوریؒ نے فرمایا۔ قربانی کی کھال کا صدقہ کر دے کیونکہ کھال بھی قربانی کی چیز ہے۔ یا اس سے ایسی چیز بھی بنا سکتا ہے جو گھر کے استعمال میں کام آئے۔ جیسے دسترخوان (یا جاثے نماز) یا چرمی کھیل۔ یا پھلنی یا اس جیسی اور چیز۔ کیونکہ کھال سے انتفاع ممنوع نہیں۔ اور اس امر میں کچھ مضائقہ نہیں کہ کھال کے عوض کوئی ایسی چیز خریدے کہ جس کا عین باقی رہنے کے باوجود اس سے گھر میں نفع حاصل کیا جائے یہ حکم استحسان کے پیش نظر ہے اور یہ انہی اشیاء کی مانند ہیں جن کا ہم نے مذکور کیا ہے (جائناز اور چرمی کھیل وغیرہ) کیونکہ بدل کا حکم وہی ہوتا ہے جو مبدل کا ہو۔

کھال کے بدلے ایسی چیز نہ خریدے جس کو ہلاک اور ختم کر دینے کی صورت ہی میں نفع اٹھایا جاسکتا ہو جیسے کہ سرکہ اور مصالحہ جات وغیرہ۔

دراہم کے عوض فروخت پر قیاس کرتے ہوئے۔ (یعنی کھال کو دراہم کے عوض فروخت کرنا جائز نہیں۔ کیونکہ یا تو دراہم کو خرچ کر کے نفع اٹھایا جاسکتا ہے یا بطور تمول جمع کیا جاتا ہے) دراہم کے عوض بیع کے عندیہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ایسا تصرف دراصل تمول حاصل کرنے کا تصرف ہے (اور جو عمل قربت کے لیے ہو اس میں اس قسم کا تصرف جائز نہیں ہوتا) صحیح روایت کے مطابق گوشت بھی بمنزلہ جلد کے ہے (یعنی قربانی کے گوشت کو فروخت کر کے کوئی چیز خریدنا ممنوع ہے)

اگر اس نے کھال یا گوشت دراہم کے عوض فروخت کیا یا ایسی چیز کے بدلے بیچا جس کو تلف کیے بغیر انتفاع ممکن نہیں ہوتا تو اس کی قیمت کا صدقہ کر دے۔ کیونکہ قربت گوشت اور کھال سے منتقل ہو کر اس کے عوض و بدل کی طرف آگئی۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گویا ہے کہ جس شخص نے قربانی کی کھال فروخت کی (اور قیمت سے نفع حاصل کرنے لگا) تو اس کی قربانی نہ ہوگی۔ آپ کے اس ارشاد سے بیع کا مکروہ ہونا ظاہر ہے۔ البتہ جہاں تک نفیس بیع کا تعلق ہے جائز ہے۔ کیونکہ ذابح کی ملکیت باقی ہے اور اسے سپرد کرنے پر قدرت بھی حاصل ہے۔

قصاب کی اجرت قربانی کے گوشت سے نہ دی جائے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی رضی عنہ سے فرمایا کہ ان جانوروں کی جھولیں اور ہاریں بھی صدقہ کر دو۔ اور قصاب کی اجرت قربانی میں سے مت دو قصاب

کی اجرت سے ممانعت ان اشیاء کی بیع سے بھی ممانعت ہے (کہ ان میں سے کسی چیز کو فروخت نہیں کیا جاسکتا) کیونکہ قصاب کی اجرت بھی مغویٰ طور پر بیع ہی ہے۔

ذبح سے پہلے قربانی کے جانور سے بال اتار لینا جائز نہیں۔ کہ بال اتار کر ان سے انتفاع کرے کیونکہ اس نے اس امر کا التزام کیا ہے کہ وہ اس کے تمام اجزاء کے ساتھ قربت کی ادائیگی کرے گا۔ البتہ ذبح کے بعد بال اتارنا جائز ہے۔ کیونکہ ذبح کر دینے سے قربت کی تکمیل ہو گئی۔ جیسا کہ ہدی میں ہوتا ہے (یعنی جس جانور کو قربانی کے لیے بنوئے حرم روانہ کیا جاتا ہے وہ پورے اجزاء کے ساتھ قربت واقع ہوتا ہے۔ ذبح سے قبل اس کے کسی جزو سے انتفاع جائز نہیں ہوتا۔ کہ اس کے بال اتار کر اپنے کام میں لائے جائیں)

قربانی کے جانور کا دودھ دودھ کرنا انتفاع حاصل کرنا بھی مکروہ ہے جیسا کہ بالوں کے بارے میں بیان کیا گیا ہے (اگر دودھ کے نہ دہنے میں جانور کی تکلیف کا احتمال ہو تو بٹھنڈا پانی چھڑک کر دودھ منقطع کرنے کی کوشش کرے ورنہ دودھ نکال کر صدقہ کر دے)

مسئلہ۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر قربانی دینے والا ذبح کرنے کے عمل سے اچھی طرح شتہا سا ہو تو مناسب یہی ہے کہ وہ قربانی کو اپنے ہاتھ سے ذبح کرے۔ اگر خود بہتر طور پر نہ جانتا ہو تو پھر دوسرے سے مدد لینا مناسب ہے۔ اور جب ذبح کے کام میں دوسرے سے مدد

مے تو اسے چاہیے کہ ذبح کئے وقت وہاں موجود رہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی نخت، جگہ حضرت فاطمہؓ سے فرمایا اٹھو اور اپنی قربانی کے پاس موجود رہو اس لیے کہ اس کے خون کے پہلے قطرے کے ساتھ ہی تیرے تمام گناہ بخش دیے جائیں گے۔

مسئلہ ۱۰ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ کتابی یعنی نصرانی یا یہودی سے ذبح کرنا مکروہ ہے کیونکہ عمل ذبح قربت کی حیثیت رکھتا ہے۔ اور کتابی شخص قربت کی اہلیت سے محروم ہوتا ہے۔ اس کے باوجود اگر کتابی سے کہہ کہ ذبح کر لیا تو قربانی جائز ہوگی۔ کیونکہ کتابی ذبح کرنے کے لائق ہے اور قربانی کا بطور قربت واقع ہونا مسلمان کی طرف سے اسے ناسب بنانے اور نیت کی بنا پر ہے۔ بخلاف اس کے اگر مجوسی کو ذبح کرنے کے حکم دے تو جائز نہ ہوگا کیونکہ مجوسی ذبح کرنے کے قابل نہیں تو اس کا ذبح کرنا قربانی کو فاسد کرنے کے مترادف ہوگا۔

مسئلہ ۱۱ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر دو شخصوں نے غلطی سے ایک دوسرے کا جانور ذبح کر دیا تو دونوں کی قربانی جائز ہو جائے گی اور ان پر ضمان بھی واجب نہ ہوگی۔ یہ استحسان کے مد نظر ہے۔ اس مسئلے میں اصل یہ ہے کہ جو شخص دوسرے کا جانور اس کی اجازت کے بغیر ذبح کرے تو یہ اس کے لیے جائز و حلال نہ ہوگا اور وہ جانور کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ نیز یہ ذبح قیاس کے پیش نظر اس کی قربانی کے لیے کافی نہ ہوگی۔ امام زفرؒ کا بھی یہی قول ہے۔ استحسان کے مد نظر یہ قربانی جائز

ہو جائے گی (ہر ایک کی طرف سے) اور ذبح کرنے والے پر ضمان نہ ہوگی۔ یہی ہمارا قول ہے۔

قیاس کی وجہ یہ ہے کہ دوسرے کی بکری اس کی اجازت کے بغیر اس نے ذبح کی ہے تو اسے ضامن ہونا چاہیے جیسا کہ اس بکری کو ذبح کر دے جو قصاب نے گوشت فروخت کرنے کے لیے خریدی ہے (تو اس کی اجازت کے بغیر ذبح کرنے سے ضمان واجب ہوتی ہے کیونکہ ممکن ہے قصاب نے اسے کچھ دنوں بعد ذبح کرنا ہو)۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ قربانی کے لیے خریدی ہوئی بکری ذبح کے لیے متعین ہو چکی ہے کیونکہ اسے قربانی کے لیے مخصوص کر دیا گیا ہے۔ حتیٰ کہ مالک پر واجب ہے کہ وہ بعینہ اسی جانور کو ایامِ خمرین ذبح کرے۔ اور اس کے بدلے دوسرا جانور تبدیل کرنا مکروہ ہے۔ جب بکری ذبح کے لیے متعین ہو گئی تو گویا مالک ہر ایسے شخص سے جو ذبح کرنے کا اہل ہے ملو حاصل کرنے والا ہوا۔ اور اس کو دلالتاً اجازت دینے والا ہوا۔ کیونکہ ان ایام کے گزر جانے سے قربانی کا وقت فوت ہو جاتا ہے اور ممکن ہے کہ مالک کو کوئی ایسا عارضہ پیش آجائے جس کی بنا پر وہ خود ذبح کرنے سے عاجز ہو جائے۔ تو یہ اس شخص کی طرح ہوگا جو ایسی بکری کو ذبح کرے کہ قصاب نے اس کے پاؤں باندھ رکھے ہوں۔ (اور مثلاً خود پھری لینے چلا گیا اور بعد میں دوسرے نے ذبح کر دی تو اس صورت میں ضمان نہیں ہوتا کیونکہ دلالتاً قصاب

کی طرف سے اجازت منظور ہوگی)

اگر سوال کیا جائے کہ مذکورہ صورت میں مالک سے ایک امر متحب
فوت ہو جاتا ہے اور وہ یہ تھا کہ اپنی قربانی کو خود اپنے ہاتھ سے ذبح کرتا
یا بوقت ذبح وہاں موجود ہوتا لہذا اس صورت میں وہ راضی نہ ہوگا
(اور اس کی طرف سے دلالتاً اجازت کیسے سمجھی جائے گی)۔

ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ اس صورت میں نہ مالک کو دوست
امر حاصل ہو رہے ہیں ایک یہ کہ جس جانور کو اس نے قربانی کے لیے
منتخب کیا تھا اس کی قربانی کا ہو جانا۔ دوسرے یہ کہ واجب کی ادائیگی میں
عجلت کا پایا جانا (یعنی جلد ہی اپنے ذمہ سے عہدہ بردار ہو جانا) لہذا
اس صورت میں مالک راضی ہوگا۔ (اور دلالتاً اس کی طرف سے اجازت
پائی گئی)۔

ہمارے علماء کرام کے نزدیک اسی قسم کے اور بھی مسائل استحسانہ ہیں
(کہ جن میں قیاساً ضمان واجب ہوتا ہے اور استحساناً نہیں ہوتا) اور وہ
یہ ہیں اگر کسی نے دوسرے کا گوشت پکا دیا۔ یا دوسرے کی گندم پسین دی۔
یا کسی کا گھڑا اس کے سر پر رکھنے کے لیے اٹھایا اور وہ ٹوٹ گیا۔ یا کسی
کے چوپایہ پر بوجھ لادا اور جانور مر گیا۔ ان میں سے ہر ایک چیز مالک کی
اجازت کے بغیر ضمان کا سبب ہے (اور قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے)
لیکن اگر مالک نے گوشت ہانڈی میں ڈال کر اسے چولہے پر رکھا ہوا
تھا اور ہانڈی تلے لکڑیاں رکھی تھیں۔ یا مالک نے گندم ٹوکری میں

ڈال کر چکی کے دہانے پر رکھی ہوئی تھی (جس کے سوراخ سے ٹھوڑے ٹھوڑے دانے چکی میں گرتے رہتے ہیں) اور چکی چلانے والا جانور بھی ساتھ باندھ دیا گیا تھا۔ یا گھڑا اٹھانے کی صورت میں گھڑا مالک کی طرف جھکا ہوا تھا یا جانور پر بوجھ لادنے کی صورت میں مالک نے چار پائے پر بوجھ لادنا ہوا تھا اور وہ بوجھ راستے میں گر گیا۔

تو پہلی صورت میں اس شخص نے یہ کیا کہ ہانڈی تلے آگ جلا دی اور گوشت پکا دیا۔ یا دوسری صورت میں اس نے جانور کو ہانک دیا اور گندم پس ڈالی یا تیسری صورت میں اس نے گھڑا اٹھانے میں مالک کی مدد کی اور گھڑا دونوں کے درمیان ٹوٹ گیا۔ یا چوتھی صورت میں جانور پر وہ چیز رکھ دی جو گر گئی تھی اور دوبارہ بوجھ رکھنے سے جانور ہلاک ہو گیا۔ تو استحسان کے مد نظر ان تمام صورتوں میں وہ ضامن نہ ہوگا۔ کیونکہ دلائلہ اجازت موجود ہے۔

جب یہ ثابت ہو گیا کہ اگر دلائلہ اجازت ثابت ہو جائے تو ضمان واجب نہیں ہوتا (تو ہم قن کے مسئلہ کے بارے میں کہتے ہیں کہ ان دونوں میں سے ہر ایک نے صلحۂ دوسرے کی قربانی اس کی اجازت کے بغیر منع کی (جس میں اگرچہ صریح اذن تو موجود نہیں۔ مگر دلائلہ اذن موجود ہے نیز اٹھوں نے غلطی سے ایسا کیا ہے عمداً نہیں کیا۔ اس لیے ضمان واجب نہیں کیا جاسکتا) اور یہ صورت (قیاس کے تقاضے کے خلاف ہونے کی بنا پر) امام زفرؒ کے ساتھ اختلافی ہے۔ اور اس میں

قیاس و استحسان دونوں کا اجرا ہو سکتا ہے جیسا کہ ہم نے ابھی ذکر کیا ہے۔ لہذا استحسان کے پیش نظر ہر شخص اپنے مذہب و جہانور کو دیکھ کر سے لے لے اور اسے ضامن نہ بنائے۔ کیونکہ دلائل و حجتِ حال کے پیش نظر گویا اس کا ساتھی اس فعل میں اس کی طرف سے وکیل ہے۔

اگر دونوں کو قربانی کا گوشت کھا چکنے کے بعد اس غلطی کا علم ہوا تو مناسب ہے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کے لیے جائز اور حلال کر دے۔ اور دونوں کی قربانی جائز ہوگی۔ کیونکہ اگر ابتداء ہی ہر ایک دوسرے کو کھلا دیتا تو جائز ہوتا اگرچہ وہ غنی ہی ہوتا۔ اسی طرح اسے انتہاء یعنی کھانے کے بعد بھی دوسرے کے لیے مباح کرنے کا اختیار ہے۔

اگر دونوں میں جھگڑا پیدا ہو گیا تو ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کو گوشت کی قیمت کا ضامن بنا سکتا ہے لیکن قیمت لینے کے بعد اس کا صدقہ کر دے کیونکہ قیمت گوشت کا بدلہ ہے۔ جیسا کہ اپنی قربانی کے جانور کو فروخت کر دے (تو قیمت کا صدقہ ضروری ہوتا ہے) اس لیے کہ جب وہ قربانی اس کے ساتھی کی طرف سے ادا ہو گئی تو اس کا گوشت بھی اسی ساتھی کا ہو گا اور جو شخص کسی دوسرے کی قربانی کا گوشت ضائع کرے تو اس کا وہی حکم ہے جو ہم نے ذکر کیا (یعنی قیمت کا ضامن واجب ہوتا)۔

مسئلہ: اگر کسی شخص نے دوسرے کی بکری چھین کر ذبح کر دی تو غاصب اس کی قیمت کا ضامن ہو گا کیونکہ غاصب قیمت کی ادائیگی

سے سابق غصب کے وقت ہی سے بکری کا مالک قرار دیا جائے گا۔
 (تو گویا اس نے اپنی مملوکہ بکری کی قربانی دی) بخلاف اس کے اگر کسی
 نے اپنی بکری دوسرے کے پاس بطور ودیعت رکھی اور مودع نے بکری
 بطور قربانی ذبح کر دی (تو قربانی جائز نہ ہوگی اور مودع قیمت کا
 ضامن ہوگا) کیونکہ امین ذبح کے بعد اس کی قیمت کا ضامن ہوتا ہے
 لہذا اس کے لیے ملکیت ذبح کے بعد ہی ثابت ہوگی۔ (اور جب بکری
 ذبح کی گئی تو اس کی ملکیت موجود نہ تھی۔ لہذا قربانی ادا نہ ہوئی۔ اور
 غصب کی صورت میں ملکیت غصب کے وقت سے ثابت ہو جاتی
 تھی۔ اس لیے غصب اور ودیعت میں فرق ظاہر ہو گیا)۔
 وَاللّٰهُ تَعَالٰی اَعْلَمُ۔

کتاب الکراہیۃ

(مکروہ امور کے بیان میں)

مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ فقہاء کرام نے مکروہ کے معنی میں کافی بحث و کلام کی ہے (مکروہ وہ امور ہیں جن سے احتراز واجب نہ ہو ضروری ہو۔ اس میں فقہاء نے کئی اصطلاحات قائم کی ہیں۔ مثلاً مکروہ تحریمی یعنی جو حرام سے قریب تر اور جواز سے دور ہو۔ مکروہ تنزیہی جو جواز کے قریب ہو لیکن خلاف اولیٰ ہو۔ بہر صورت مکروہ امور کے بچنے کو شریعت میں پسندیدہ نگاہ سے دیکھا گیا ہے۔ اس کی تفصیلات کتب اصول میں مذکور ہیں) امام محمدؒ سے مروی ہے کہ ہر مکروہ حرام ہے (یعنی مکروہ تحریمی حرام ہوتا ہے) چونکہ محدث کو اس بارے میں کوئی نقص قطعی نہ مل سکی (بلکہ قطعی دستیاب ہوئی) تو اس پر لفظ حرام کا اطلاق نہ کیا گیا (در نہ حرام قطعی کا منکر کافر ہوتا ہے اور عدم نقص قطعی کی بناء پر مکروہ کا منکر کافر نہیں ہوتا)

امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ مکروہ حرام کے

قریب قریب ہوتا ہے (لہذا جس طرح حرام کا ترک ضروری ہوتا ہے ایسے ہی اہم مکروہ کا ترک بھی ضروری ہے اور یہ بحث متعدد فصول پر مشتمل ہے۔ ان میں سے پہلی یہ ہے۔

فَصْلٌ فِي الْأَكْلِ وَالشُّرْبِ

(کھانے پینے کی اشیاء میں مکروہ و ممنوع کا بیان)

مسئلہ :- امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ گدھی کا گوشت، اس کا دودھ اور اونٹ کا پیشاب مکروہ ہیں۔ (گدھے کے گوشت کا بھی یہی حکم ہے۔ صرف دودھ کی مناسبت سے مادۂ خسر کا ذکر کیا گیا) امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اونٹ کے پیشاب میں کوئی مضائقہ نہیں۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی تائید یہ ہے کہ دوا کی غرض اور مجبوری کی بناء پر اس کے استعمال میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اس مسئلہ کی پوری تفصیلات ہم کتاب الصلوٰۃ اور کتاب الذبائح میں بیان کر چکے ہیں۔ اب ہم ان تفصیلات کا اعادہ نہیں کریں گے۔ دودھ چونکہ گوشت کی پیداوار ہے لہذا جو حکم گوشت کا ہو گا وہی دودھ کا ہو گا۔

مسئلہ :- امام قدوریؒ نے فرمایا۔ چاندی اور سونے کے برتنوں میں کھانا، پینا، تیل لگانا اور خوشبو لگانا مردوں اور عورتوں سب کے لیے جائز نہیں۔ اس شخص کے بارے میں جو سونے چاندی کے برتنوں میں

پیتا ہوا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بے شک وہ شخص اپنے پیٹ میں جہنم کی آگ داخل کر رہا ہے۔

حضرت ابو ہریرہ کی خدمت میں پینے کی کوئی چیز چاندی کے برتن میں پیش کی گئی تو آپ نے قبول کرنے سے انکار کر دیا اور فرمایا ہمیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے استعمال سے منع فرمایا ہے۔

جب پینے کے معاملے میں عدم جواز ثابت ہو گیا تو تیل لگانے اور دوسری چیزوں کا بھی حکم ہو گا کیونکہ یہ دوسرے امور بھی معنوی طور پر کھانے پینے کی طرح ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ سونے چاندی کے برتنوں کا استعمال مشرکین کے طریقہ و عادت سے مشابہت اختیار کرنا ہے۔ نیز عیاش اور فضول خرچ لوگوں کی عیاشی اور اسراف کی طرح یہ فضول خرچی اور عیاشی ہے (جو ایک مسلمان کے شایان شان نہیں)۔ جامع صغیر میں ان اشیاء کے بارے میں یُکْرَہُ کا لفظ استعمال کیا گیا ہے لیکن کراہت سے مراد محرمت ہے۔ اس حکم میں مرد اور عورت برابر ہیں کیونکہ نہی میں عموم پایا جاتا ہے۔ اسی طرح سونے یا چاندی کے چمچ سے کھانا یا چاندی اور سونے کی سلاخی سے سرمہ لگانا بھی مکروہ تحریمی ہے۔ یا وہ اشیاء جو ان کے مشابہ ہوں مثلاً سرمہ دانی اور آئینہ وغیرہ جیسا کہ ہم نے ذکر کیا۔

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا قلعی، شیشہ، بکرا اور عقیق کے برتنوں کے استعمال میں کوئی حرج نہیں۔ امام شافعیؒ کا ارشاد ہے کہ

ایسے برتنوں کا استعمال بھی مکروہ ہے کیونکہ معنوی طور پر یہ بھی سونے چاندی کے برتنوں کی طرح ہیں کیونکہ ایسے برتن بھی ذریعہ تفریح ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ بات ایسے نہیں کہو کہ مشرکین کی عادت یہ نہ تھی کہ وہ سونے اور چاندی کے علاوہ دوسری چیزوں سے تفاخر کریں۔

مسئلہ: امام قدوسیؒ نے فرمایا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایسے برتنوں میں پینا جو چاندی سے مرقع ہوں جائز ہے۔ چاندی سے مرقع زین پر سوار کی کرنا اور چاندی سے مرقع کرسی اور چاندی سے مرقع تخت پر بیٹھنا جائز ہے جب کہ چاندی کی جگہ سے احترام کیا جائے۔ اس کا حنی یہ ہے کہ ایسے مرقع برتن سے پانی پینے کی صورت میں چاندی پر منہ رکھنے سے پرہیز کرے۔ یہ بھی کہا گیا کہ منہ رکھنے کے علاوہ چاندی کی جگہ کو کپٹنے سے بھی احترام کرے۔ تخت اور زین (اور کرسی) کی صورت میں چاندی لگی ہوئی جگہ پر نہ بیٹھے۔ امام ابو یوسفؒ نے فرمایا یہ سب کچھ مکروہ ہے۔ امام محمدؒ کا قول بعض روایات کی بناء پر امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ ہے اور دیگر بعض روایات کی بناء پر امام ابو یوسفؒ کے ساتھ۔

اسی اختلاف پر محمول ہے ان برتنوں کا حکم جو سونے کی تاروں سے بڑے ہوں اور وہ کرسی جو سونے چاندی کی تاروں سے بڑی ہو اور دیہی حکم ہے اگر یہ بات تلوار میں کی گئی۔ یا پتھر کی سان میں (جس پر تلوار تیز کرتے ہیں) اور آئینے کے چوکھٹے میں یا قرآن کریم کو سونے چاندی سے جڑاؤ کیا گیا۔ اور اسی طرح کا اختلاف ہے گھوڑے کی نگام۔

رکاب اور گھوڑے کے دم کے کپڑے یعنی دھجی میں جب کہ وہ سوئے جائے
سے مرصع ہوں۔ اور اس کپڑے کے بارے میں بھی یہی اختلاف ہے جس میں
سوئے چاندی کی تاروں سے کتابت کی گئی ہو۔

مذکورہ بالا اختلاف ان اشیاء میں اس صورت میں ہے جب کہ سونا
اور چاندی ان اشیاء سے علیحدہ ہو سکتا ہو۔ لیکن سوئے چاندی کا وہ
ملع جو علیحدہ نہیں ہو سکتا تو بالاتفاق ایسی اشیاء کے استعمال میں کوئی
حرج نہیں۔

مذکورہ اشیاء کے استعمال کے عدم جواز کی دلیل صاحبین کے نزدیک
یہ ہے کہ کسی ایسے برتن کے ایک برتن کا استعمال پورے برتن کے استعمال
کرنے کے مترادف ہے۔ (کیونکہ برتن میں تجزی کا احتمال نہیں ہوتا کہ کچھ
حصہ مباح ہو اور کچھ ممنوع ہو) اس برتن کا استعمال اسی طرح ممنوع ہوگا جیسے
کہ سوئے اور چاندی کی جگہ کا استعمال ممنوع ہے۔

امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ برتن سے لگا ہوا سونا چاندی تابع
کے درجہ میں ہے۔ اور توابع کا اعتبار نہیں کیا جاتا جیسے کہ وہ مجتہد جس
میں ریشم کا سجاوٹ لگا ہوا ہو یا وہ کپڑا جس پر ریشم سے کارٹے ہوئے میل بوئے
ہوں۔ یا سونے کی وہ کیل جو کسی نمکینہ میں جڑی ہوئی ہو۔

مسئلہ :- امام محمد نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ اگر کسی نے اپنا جو سی
نوکر یا جو سی غلام بانٹا دیکھیا پس اس نے گوشت خریدا۔ اور کہا کہ میں نے
یہ گوشت ایک نصرانی یا یہودی یا مسلمان سے خریدا ہے تو آقا کے لیے

کھانا جائز ہوگا۔ کیونکہ معاملات میں کافر کا قول قابل قبول ہوتا ہے۔ اس لیے کہ یہ صیغہ خبر ہے اور وہ ایسے آدمی سے صادر ہو رہی ہے جو صاحب عقل ہے اور ایسا دین رکھتا ہے جس میں حرمت کذب کا اعتقاد رکھا جاتا ہے۔ اور چونکہ اس قسم کے معاملات کثیر الوقوع ہیں اس لیے ضرورت و حاجت اس امر کی متقفی ہے کہ اس کی خبر کو قبول کیا جائے۔ اگر صورت حال اس کے علاوہ ہو تو اسے کھانے کی گنجائش نہ ہوگی۔ اس کا معنی یہ ہے کہ ذبیحہ مسلمان یا کتابی کے علاوہ کسی اور کا ہو کیونکہ جب حلت کے سلسلے میں مجوسی کا قول قابل قبول ہے تو حرمت کے سلسلے میں اس کا قول بدرجہ اولیٰ قابل قبول ہوگا۔

مسئلہ :- امام قدوسیؒ نے فرمایا۔ جائز ہے کہ ہدیہ اور اذن کے سلسلے میں غلام، جاریہ اور بچے کا قول قبول کر لیا جائے کیونکہ تحائف عموماً انہی لوگوں کے ہاتھ ارسال کیے جاتے ہیں اور اسی طرح ان کے لیے یہ بھی ممکن نہیں کہ ملک میں سفر کرتے ہوئے یا بازار میں خرید و فروخت کرتے ہوئے گواہوں کو ساتھ لیے پھریں۔ اگر ان کا قول قابل قبول نہ ہو تو نوبت حرج و ضرر تک جا پہنچے گی۔

جامع صغیر میں ہے جب جاریہ نے ایک شخص سے کہا کہ مجھے میرے آقا نے تیرے پاس بطور ہدیہ بھیجا ہے۔ تو اس شخص کے لیے جائز ہے کہ وہ باندی کو لے لے کیونکہ اس بات میں کوئی فرق نہیں کہ باندی آقا کے ایسے ہدیہ کی خبر دے جو اس کی ذات کے علاوہ ہے یا ایسے

پدیے کی خبر دے جس کا اس کی ذات سے تعلق ہے۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ تحائف عموماً انہی لوگوں کے ہاتھ ارسال کیے جاتے ہیں۔

مسئلہ :- امام قدوریؒ نے فرمایا۔ معاملات میں فاسق آدمی کا قول بھی قابل قبول ہوگا البتہ دیانات میں عادل مسلمان کے سوا کسی اور کا قول قابل قبول نہ ہوگا۔ ان دونوں میں جو بزرگ فرق یہ ہے کہ معاملات کا وقوع کثرت کے ساتھ مختلف لوگوں کے درمیان ہوتا رہتا ہے اگر ہم عدالت جیسی ایک نائڈ شرط عائد کر دیں تو یہ حرج و مشقت تک پہنچا دے گی۔ لہذا معاملات میں خود واحد کا قول بھی قابل قبول ہوتا ہے عادل ہو یا فاسق، کافر ہو یا مسلم۔ غلام ہو یا آزاد۔ مرد ہو یا عورت تاکہ حرج کا ازالہ کیا جاسکے۔ لیکن دیانات کا وقوع اس کثرت سے نہیں ہوتا جس کثرت سے معاملات کا وقوع ہوتا ہے لہذا دیانات میں نائڈ شرط کے عائد کرنے کا جواز ہے۔ اسی بناء پر دیانات میں مسلمان عادل کے سوا دوسرے کا قول قبول نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ فاسق تو دینی معاملات میں متہم ہوتا ہے اور کافر احکام الہی کا التزام ہی نہیں کرتا۔ تو وہ مسلمان پر کسی حکم کے لازم کرنے کا اہل نہ ہوگا۔ بخلاف معاملات کے کہ کافر شخص ہمارے ملک میں معاملات کیے بغیر کیسے زندگی گزار سکتا ہے (یعنی اگر وہ بلاد اسلامیہ میں باہمی معاملات سرانجام نہ دے تو اس کی زندگی دو بھر ہو جائے زندگی کی بقا کے لیے اسے معاملات کرنے کی ضرورت ہے اور معاملے کا امکان اس کے لیے اسی صورت میں ہو سکتا ہے جب کہ معاملات میں

اس کے قول کو قابل قبول گردانا جائے۔ لہذا معاملات کے سلسلے اس کے قول کو معتبر تسلیم کرنے کی ضرورت و حاجت ہے۔ اس لیے اسی بنا پر معاملات میں اس کا قول قبول کیا جائے گا۔

ظاہر الروایت کے مطابق مستور الحال شخص کا (یعنی جس شخص کی عدالت یا فسق کا کچھ پتا نہ ہو) قول قبول نہیں کیا جائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ مستور الحال شخص کا قول دیانات میں قبول کیا جائے گا کیونکہ امام کا مسلک یہی ہے کہ مستور شخص کی گواہی پر حکم قضا جائز ہے۔ ظاہر الروایت کے مطابق مستور الحال اور فاسق دونوں برابر ہی حتیٰ کہ دونوں کے خبر دینے میں غالب رائے کا اعتبار کیا جائے گا۔

مسئلہ :- امام قدوریؒ نے فرمایا۔ دیانات میں غلام، آزاد اور جائزہ کا قول قابل قبول ہوگا بشرطیکہ وہ عادل ہوں کیونکہ عدالت کے ہونے ہوئے جانبِ صدق کو ترجیح حاصل ہوتی ہے اور اسی سچائی کی بنا پر قول کو قبولیت حاصل ہوتی ہے۔

کچھ معاملات کا تذکرہ تو ہم کر چکے ہیں (جیسے شرعاً و راذن) اور معاملات میں سے توکیل بھی ہے (یعنی اس کا یہ خبر دینا کہ میں فلاں کی طرف سے وکیل ہوں۔ یا فلاں شخص فلاں کا وکیل ہے)

دیانات میں سے یہ کہ مثلاً پانی کی نجاست کی خبر دے اگر کوئی عادل مسلمان اس امر کی خبر دے تو سامع اس پانی سے وضو نہ کرے بلکہ تیمم کرے اگر خبر دینے والا فاسق یا مستور الحال ہو تو سامع تحریمی کرے اگر دلائل و قرائن

کی روشنی میں اس کی غالب رائے یہ ہو کہ خبر دینے والا سچا ہے تو تیمم کر لے اور اس پانی سے وضو نہ کرے اگر وہ پانی کو گرا کر تیمم کرے تو اس میں زیادہ احتیاط ہے۔

عدالت کے ہوتے ہوئے کذب کا احتمال ساقط ہو جاتا ہے تو اس صورت میں پانی گرا کر احتیاط کی صورت اختیار کرنے کے کچھ معنی نہ ہوں گے۔

مسئلہ تحریر میں تحری ظن و گمان کا نام ہے (وہ کوئی دلیل شرعی نہیں) اگر اس کی غالب رائے یہ ہو کہ وہ خبر دینے میں کاذب ہے تو اس پانی سے وضو کر لے اور تیمم نہ کرے۔ کیونکہ تحریر کی بنا پر جانب کذب کو ترجیح حاصل ہو چکی ہے۔ اور یہ جواب ٹھکی ہے کہ وضو کرے اور تیمم نہ کرے کیونکہ تحریر کا مدار گمان پر ہوتا ہے (لیکن محسوس صورت یہ ہے کہ وضو کرنے کے بعد تیمم بھی کر لے جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے۔

من جملہ دیانات سے حرمت و حرمت بھی ہے (کہ حرمت و حرمت کی خبر میں عادل مسلمان کا قول قابل قبول ہوگا۔ بشرطیکہ اس قول کے تسلیم کرنے میں کسی قسم کی ملکیت کا زوال لازم نہ آئے۔ اسی اصول کے تحت بہت سی تفصیلات اور تفریعات ہیں جن کو ہم نے کفایت المغتبی میں شروح و بسط سے بیان کیا ہے۔) عدالت و حرمت کی خبر دینے میں ایک عادل مسلمان کا قول قابل قبول ہے بشرطیکہ زوال ملک لازم نہ آئے۔ مثلاً ایک شخص نے کھانے یا پینے والی چیز کے مالک کو بتایا کہ تمہارا طعام

یا مشروب ناپاک ہو چکے سے تو مالک کے لیے طعام کا کھانا اور مشروب کا پینا جائز نہ ہوگا۔ البتہ وہ کھانا اور مشروب مالک کی ملکیت میں باقی رہے گا۔ کیونکہ ثبوت حرمت سے بطلان ملک کا لازم آنا ضروری نہیں ہوتا۔

اگر خبر کے اعتبار کرنے سے زوال ملک لازم آئے تو اس صورت میں ایک شخص کی گواہی مقبول نہ ہوگی۔ مثلاً ایک شخص نے میاں بیوی کو خبر دی کہ تم دونوں نے سچپن میں ایک عورت کا دودھ پیا تھا تو ایک شخص کی گواہی مقبول نہ ہوگی بلکہ دو شخصوں کی گواہی ضروری ہوگی۔ یا ایک مرد اور دو عورتیں ہوں۔ کیونکہ اگر ایک شخص کے قول پر اعتبار کیا جائے تو ملک زکاح کا بطلان لازم آتا ہے۔ (کذا فی النہایہ)

مسئلہ :- امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا اگر کسی شخص کو طعام دیم یا عام کھانے کی دعوت دی گئی۔ اس نے دیکھا کہ لوگ وہاں لہو و لعب اور نایح گانے میں مصروف ہیں تو اس کے وہاں بیٹھ کر کھانا کھا لینے میں چنداں مضائقہ نہیں۔ صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ ایک بار امام ابوحنیفہؒ کو بھی ایسے حالات سے سابقہ پیش آیا تھا اور انھوں نے حالات کے پیش نظر صبر سے کام لیا تھا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دعوت کا قبول کرنا سفت ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جس شخص نے (مسلمان بھائی کی) دعوت قبول نہ کی تو اس نے ابوالقاسم صلی اللہ علیہ وسلم کی نافرمانی کی۔ لہذا دعوت سے اعراض نہ کرے اگرچہ وہاں کسی بدعت

یا خلاف شرع چیز کا اجتماع بھی ہو۔ جیسے کہ نمازِ جنازہ کا قائم کرنا واجب ہے اگرچہ اس کے ساتھ فوج اور ماتم ہو۔

اگر یہ شخص انہیں روکنے کی استطاعت رکھتا ہے تو انہیں ضرور منکر کرے۔ اور اگر ان کا رد کرنا اس کے بس میں نہ ہو تو صبر سے کام لے۔ یہ اس صورت میں ہے جب مدعو شخص مقتدی (یعنی عالم، قاضی یا امام) نہ ہو۔ اگر یہ مقتدی ہو لیکن ان کو روکنے کی استطاعت سے محروم ہو تو وہاں سے نکل آئے اور وہاں نہ بیٹھے۔ کیونکہ اس کے وہاں بیٹھے رہنے سے دین پر دھبہ لگتا ہے اور مسلمانوں کے لیے معصیت کا دروازہ کھل جاتا ہے (لوگ کہیں گے کہ جب اس قدر عالم و فاضل شخص محفلِ رقص و سرود کے ہوتے ہوئے بیٹھا رہا تو ہمارے لیے بیٹھا ہرگز معیوب نہیں)۔

جامع صغیر میں امام اعظمؒ کا جو واقعہ نقل کیا گیا ہے کہ میں ایک بار ایسی صورت میں مبتلا ہوا اور صبر سے کام لیا، وہ ان کے مقتدی ہوئے کے دور سے پہلے کی ہے۔

اگر یہ لہو و لعب اور گانا بجانا دسترخوان کے پاس ہی ہو رہا ہو تو مناسب سے دسترخوان پر نہ بیٹھے اگرچہ مقتدی نہ ہو۔ کیونکہ ارشادِ ربانی ہے فَلَا تَقْعُدُوا مَعَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ الْظُلُمِیْنِ یعنی اس چیزِ ممانعت کے یاد آ جانے کے بعد ظالم لوگوں کے پاس مت بیٹھو۔ یہ حکم وہاں حاضر ہو جانے کے بعد ہے (یعنی لہو و لعب اور رقص و سرود کا اسے وہاں پہنچ کر پتا چلے) اگر اسے ان امورِ منکدہ کا پہلے سے

علم ہو تو دعوت میں ہرگز نہ جائے۔ کیونکہ ایسی صورت میں اس پر حق دعوت لازم ہی نہیں ہوتا۔ (اس دعوت کی قبولیت سنت ہے جو مسنون طہر پر ہو اور جس دعوت میں غیر شرعی منکرات پائے جائیں وہ دعوت مسنون نہیں ہوتی) بخلاف اس صورت کے جب وہاں پہنچ کر اچانک اسے ان منکر امور کا علم ہو، تو وہاں شرکت کی گنجائش ہے، کیونکہ اس سے پہلے اس پر حق دعوت عائد ہو چکا ہے۔

مذکورہ مسئلہ سے یہ بات ثابت ہوئی کہ لہو و لعب کی تمام چیزیں حرام ہیں (جیسے گانا بجانا اور رقص و سرود وغیرہ) حتیٰ کہ سر کنڈے کی نئے یعنی بانسری بجانا بھی جائز نہیں۔ اسی طرح امام ابو حنیفہؒ کا قول میں مبتلا کیا گیا، ”بھی لہو و لعب کی حرمت پر دال ہے کیونکہ ابتداءً تو حرام ہی میں ہوا کرتا ہے۔“

فَصْلٌ فِي اللَّبْسِ

(پہننے کے بیان میں)

مسئلہ :- امام قدوریؒ نے فرمایا۔ مردوں کے لیے ریشم کا لباس پہننا حلال نہیں۔ البتہ عورتوں کے لیے حلال ہے۔ کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ریشم اور دیناج کے پہننے سے منع فرمایا۔ نیز یہ بھی فرمایا کہ ریشمی لباس وہی شخص پہنتا ہے جس کا آخرت کے اعمال میں کوئی حصہ نہ ہو۔

عورتوں کے لیے ریشم کی حلالیت دوسری حدیث سے ثابت ہے۔
 جسے صحابہ کرام کی ایک جماعت نے روایت کیا ہے اور حضرت علیؓ بھی
 انہی میں ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم باہر تشریف لائے۔ آپس کے ایک
 ہاتھ میں ریشم تھا اور دوسرے میں سونا۔ فرمایا کہ یہ دونوں چیزیں میری امت
 کے مردوں پر حرام ہیں البتہ ان کی عورتوں پر حلال ہیں۔ دوسری روایت میں
 حَلَالٌ لِإِنَاثِهِمْ کی بجائے حَلَلٌ لِإِنَاثِهِمْ کے الفاظ میں (دونوں
 کا مطلب ایک ہی ہے)

مگر اس کی تفسیل مقدار قابل معافی ہے اور وہ بین یا چار انگشت کی
 مقدار ہے۔ جیسا کہ ریشمی دھاگے سے بیل بوٹے بنے ہوں یا قبائ کو
 ریشمی کپڑے کا ستباف لگایا گیا ہو۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی
 ہے کہ آپؐ نے حریر پہننے سے منع فرمایا سوائے دو یا تین یا چار
 انگلیوں کی مقدار کے۔ اس سے اعلام یعنی نقش و نگار مراد ہیں۔ نیند
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں مروی ہے کہ آپؐ حریر کا ستباف
 لگایا ہوا جبہ زیب تن فرمایا کرتے۔

مسئلہ :- امام قدوریؒ نے فرمایا۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ریشم کا تکیہ
 بنانے اور اس پر (سر رکھ کر) سونے میں کوئی حرج نہیں۔ البتہ صاحبین
 کرامؒ کے قائل ہیں۔ جامع صغیر میں کراہت کے بارے میں عرف امام محمدؒ
 کا قول مذکور ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کا کوئی تذکرہ نہیں۔ امام ابو یوسفؒ
 کا قول امام قدوریؒ اور دوسرے مشائخ نے ذکر کیا ہے۔

ریشمی پردوں اور ان کے دروازوں پر لٹکانے میں بھی اسی طرح کا اختلاف ہے۔ صاحبین کی دلیل اس حدیث مرویہ کا عموم و اطلاق ہے دوسری بات یہ ہے کہ شاہانِ عجم اور قیصر و کسریٰ جیسے متکبر بادشاہوں کا طور و طریقہ تھا۔ اور ایسے لوگوں کی مشابہت اپنانا حرام ہے۔ تیسری بات حضرت فاروقؓ کا یہ ارشاد ہے کہ عجمیوں کے طور و طریقہ سے احتراز کرو۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل وہ روایت ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک ریشمی تکیہ کا سہارا لے کر بیٹھتے تھے۔ اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے بستر پر ریشم کا ایک تکیہ تھا۔ تیسری بات یہ ہے کہ ملبوس حریر جو قبیل مقدار میں ہو مباح کیا گیا ہے جیسے ریشمی دھلاگے سے نقش و نگار۔ تو اسی طرح قلیل مقدار کا پہن لینا اور استعمال میں لانا بھی مباح ہوگا۔ اور ان دونوں میں وجہ جامع یہ ہے کہ ہر ایک نمونہ ہے جیسے کہ اپنے مقام پر معلوم ہو چکا ہے۔ (علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ دیوبند ریشم جنت کے اعلیٰ ترین ریشمی ملبوسات کا ایک حقیر نمونہ ہے۔ قلیل مقدار استعمال کرنے والا جنت کے ملبوسات کی طرف راغب ہوگا اور اعمالی صالحہ میں پوری پوری کوشش کرے گا)

مسئلہ: امام قدوسیؒ نے فرمایا کہ صاحبین کے نزدیک میدانِ جنگ میں ریشمی کپڑا پہننے میں کوئی حرج نہیں جیسا کہ امام شافعیؒ نے روایت کیا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ میں حریر و دیبا ج کے کباں

پہننے کی رخصت مرحمت فرمائی۔ دوسری بات یہ ہے کہ جنگ کے موقع پر ریشم پہننے کی ضرورت بھی پیش آ جاتی ہے۔ کیونکہ غاٹھ ریشم اسلحہ کی سختی اور ضرب کو بڑی عمدگی سے روک دیتا ہے (یعنی ریشمی کپڑے پر ہتھیار کا وار کم ٹوٹتا رہتا ہے) اور اپنی چمک و دمک سے دشمن کی آنکھوں میں ہبیت و رعب پیدا کرنے والا ہوتا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کی رائے میں جنگ میں بھی حریر و دیباچ کا استعمال مکروہ ہے۔ کیونکہ مذکورہ احادیث مطلق ہیں اور ان میں اس قسم کی کوئی تفصیل نہیں۔ جہاں تک ضرورت کا تعلق ہے اسے مخلوط کپڑے سے پورا کیا جاسکتا ہے۔ (یعنی ریشم اور سوت سے ملا کر کپڑا تیار کیا جائے) یعنی اس کا بانا ریشم کا ہو اور تانا ریشم کے علاوہ کسی اور چیز کا ہو۔ اور ممنوع چیز مجبوری کے سوا مباح نہیں ہوا کرتی۔ امام شعبیؒ کی ذکر کردہ روایت مخلوط ریشمی کپڑے پر محمول ہے۔

مسئلہ :- امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا کہ ایسا کپڑا پہننے میں کوئی حرج نہیں جس کا تانا ریشم ہو اور بانا ریشم کے علاوہ کسی اور چیز کا ہو جیسے روئی یا خز کا (خز ایک بال دار آبی جانور ہے۔ لوگ جس کے بال حاصل کر کے کپڑے میں استعمال کرتے تھے) خواہ جنگ میں استعمال کیا جائے یا جنگ کے بغیر بھی۔ کیونکہ صحابہ کرامؓ خز کا استعمال فرمایا کرتے تھے اور خز وہ کپڑا ہے جس کا تانا ریشم کا ہو۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ کپڑا اسی وقت کپڑا کہلاتا ہے جب قرین دیا جائے اور

بناوٹ کی تکمیل بنانے سے ہوتی ہے۔ لہذا کپڑے کے سلسلے میں بانا ہی معتبر ہوگا نہ کہ تانا۔

امام ابو یوسفؒ نے فرمایا میں قرز کے کپڑے کو مکروہ خیال کرتا ہوں یعنی تمام ریشم کے کپڑے کو جو پوتین اور ابرہ یعنی اوپر والی تر کے درمیان ہو۔ اور میں ایسے کپڑے کے استعمال کو مکروہ نہیں جانتا جو خام ریشم سے بھرا ہوا ہو کیونکہ بلبوس کو کپڑا ہے اور بھرا آئی بلبوس نہیں ہے۔

مسئلہ :- امام محمدؒ نے فرمایا جس کپڑے کا بانا ریشم کا ہو اور تانا ریشم کے علاوہ ہو ایسا کپڑا ضرورت کے لیے جنگ کے دوران پہننے میں کوئی حرج نہیں۔ البتہ جنگ کے علاوہ پہننا مکروہ ہے۔ کیونکہ ایسا لباس پہننے کی کوئی ضرورت درپیش نہیں ہوتی۔ کراہت و عدم کراہت میں بنانے کا اعتبار ہوتا ہے جیسا کہ سطور مذکورہ میں بیان کیا گیا ہے۔

مسئلہ :- امام قدوریؒ نے فرمایا۔ مردوں کو سونے کا زیور استعمال کرنا جائز نہیں جیسا کہ ہم روایت کر چکے ہیں۔ اور نہ چاندی کا زیور جائز ہے۔ کیونکہ معنوی طور پر چاندی کا زیور بھی سونے کے زیور کی طرح ہوتا ہے۔ سونے چاندی کی انگوٹھی، مکر بند اور تلوار کے زیور کے (یعنی تلوار کے ساتھ کوئی نہ نجیر وغیرہ چاندی کی بنا کر لگائی جائے)۔ تاکہ نمونہ کے معنی کا متحقق ہو جائے۔ (اگر سوال کیا جائے کہ جب تحقیق نمونہ کے لیے چاندی کی انگوٹھی جائز ہے تو سونے کی انگوٹھی میں کیا حرج ہے۔ اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا) چاندی کی اس مقدار نے

سونے سے متغنی کر دیا (نمونہ کے تحقق کے لیے) کیونکہ چاندی اور سونا
جنس واحد سے تعلق رکھتے ہیں اور یہ خیال کیسے درست ہے جبکہ کہ
چاندی کی انگشتی کی اجازت کے سلسلے میں کئی احادیث مروی ہیں۔
اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ مرد چاندی کے علاوہ کسی چیز کی انگوٹھی
استعمال نہ کرے۔ اس عبارت میں اس امر کی تصریح موجود ہے کہ پتھر
لوہے اور کانسی کی انگوٹھی کا استعمال بھی منوع ہے۔ اور نبی اکرم صلی اللہ
علیہ وسلم نے ایک شخص کو کانسی کی انگوٹھی پہنے دیکھ کر فرمایا۔ کیا بات
ہے کہ تجھ سے بتوں کی گواہی ہے۔ اور آپ نے ایک دوسرے شخص کی انگلی میں
لوہے کی انگوٹھی دیکھ کر فرمایا۔ کیا بات ہے کہ میں تجھے اہل نار کا زیور
پہنے دیکھ رہا ہوں۔

بعض حضرات نے اس پتھر کی اجازت دی ہے جسے نیشپ کہا جاتا
ہے کیونکہ درحقیقت وہ پتھر نہیں اس لیے کہ اس کا پتھر جیسا وزن نہیں
ہوتا۔ لیکن جامع صغیر کے حکم میں مشک کا اطلاق اس کی حرمت پر
دلائل کرتا ہے۔

مردوں کے لیے سونے کی انگوٹھی کا استعمال کو ناجائز ہے جیسا کہ
ہم روایت کر چکے ہیں۔ نیز حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ
علیہ وسلم نے سونے کی انگشتی پہننے سے منع فرمایا۔ ممانعت کی وجہ
یہ بھی ہے کہ انگوٹھی پہننے کے معاملے میں اصل تو حرمت ہے۔ اور اس
کی اجازت ہر لگانے کی ضرورت یا مقدار نمونہ کے تحقق کے لیے ہے۔

اور یہ ضرورت اس سے کم تر درجہ کی چیز سے پوری ہو چکی ہے اور وہ چاندی ہے (لہذا سونے کی انگوٹھی کی ضرورت نہ رہی) اور مذکورہ حکم میں قابل اعتبار چیز انگوٹھی کا حلقہ ہے کیونکہ انگوٹھی کا ذاتی وجود اسی حلقہ سے ہوتا ہے۔ نگینہ کا کوئی اعتبار نہیں حتیٰ کہ اگر نگینہ پتھر کا بھی ہو تو جائز ہے اور نگینے کو ہاتھ کے اندر یعنی پتھیلی کی طرف رکھا جائے بخلاف عورتوں کے کہ وہ نگینہ باہر کی طرف رکھ سکتی ہیں۔ ان کے حق میں تزیین اسی صورت میں ہوتی ہے جب کہ نگینہ باہر کی طرف رکھا جائے۔

انگوٹھی وہی شخص پہنے جو قاضی یا سلطان ہو کیونکہ انہی حضرات کو مہر لگانے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ ان دونوں حضرات کے علاوہ دوسرے لوگوں کے لیے مناسب یہ ہے کہ وہ انگوٹھی کا استعمال نہ کریں۔ کیونکہ انہیں اس کی ضرورت نہیں ہوتی۔

مسئلہ :- امام محمدؒ نے فرمایا۔ اور سونے کی کیل میں کوئی حرج نہیں جس سے نگینہ بڑا جائے یعنی نگینہ کے سوراخ میں مقبوضی کے لیے بڑا جائے کیونکہ سونے کا یہ کیل نگینہ کے تابع ہوگا۔ جیسے کپڑے میں نقش و نگار کپڑے کے تابع ہوتے ہیں۔ لہذا اس شخص کو سونا پہننے والا شمار نہیں کیا جائے گا۔

مسئلہ :- امام محمدؒ نے فرمایا۔ سونے کے تار سے دانتوں کو مضبوط کرنے کے لیے نہ بانڈھا جائے البتہ اس سلسلے میں چاندی استعمال کی جا سکتی ہے یہ امام ابو حنیفہؒ کی رائے ہے۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ سونے

کے تارکے استعمال میں بھی کوئی قیاحت نہیں۔ امام ابو یوسفؒ سے دونوں حضرات میں سے ہر ایک کے قول کی طرح مروی ہے۔

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عرفجہ بن اسعد کی ناک معسرۃ یوم الکلاب میں ضائع ہو گئی۔ انھوں نے چاندی کی ناک بنوا کر لگوا لی لیکن وہ بدبودار ہو گئی تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں سونے کی ناک لگوانے کو فرمایا۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ سونے کے سلسلے میں اصل حکم حرمت کا ہے۔ اور اباحت صرف ضرورت و مجبوری کی بناء پر ہے اور یہ ضرورت چاندی سے پوری کی جاسکتی ہے اور یہ کمتر درجہ کی چیز ہے۔ لہذا سونا اپنی اصلی حرمت پر باقی رہے گا۔ آپؐ کے بیان کردہ واقعہ میں عرفجہ بن اسد کی ضرورت چاندی سے پوری نہ ہوئی۔ کیونکہ وہ بدبودار ہو گئی تھی تو آپؐ نے سونے کے استعمال کی اجازت مرحمت فرمادی۔

مسئلہ:- امام قدوریؒ نے فرمایا۔ بچوں میں سے لڑکوں کو سونا اور ریشم پہنانا مکروہ ہے۔ کیونکہ جب مردوں کے حق میں حرمت ثابت ہو گئی اور پہنانا مکروہ قرار پایا تو اس کا پہنانا بھی حرام ہوگا جیسا کہ شراب کا پینا جس طرح حرام ہے اسی طرح اس کا پیلانا بھی حرام ہے۔

مسئلہ:- امام محمدؒ نے فرمایا۔ اور کپڑے کا وہ ٹکڑا یعنی رومال بھی مکروہ ہے جو ساتھ رکھا جائے تاکہ اس سے پسینہ پونچھ لیا جائے۔ کیونکہ یہ ایک طرح سے فخر و غرور کا فعل ہے۔ اسی طرح اس کپڑے

یعنی تو لیے کا ساتھ رکھنا بھی مکروہ ہے جس سے وضو کر کے اعضاء پلوچھے جاتے ہیں۔ یا اس سے ناک صاف کی جاتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ جب ضرورت کے تحت ایسا کیا جائے تو جائز ہے اور یہی صحیح ہے۔ مکروہ تو اس صورت میں ہے جب کہ فخر و غرور کی وجہ سے ایسا کیا جائے۔ اور یہ مجلس میں چار زانو بیٹھنے کی طرح ہوگا (اگر بطور تکبر نہ ہو تو مکروہ نہیں) نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی اس طرح کا جکوس ثابت ہے (مسئلہ :- اور اس بات میں کوئی قباحت نہیں کہ کوئی شخص اپنی انگلی یا انگوٹھی کے ساتھ ضرورت کے لیے دھاگہ باندھ لے (تاکہ دھاگا کچھ کر مطلوبہ بات یا کام یاد آجائے) اسے دُغم یا تسمیہ کہا جاتا ہے۔ اور یہ اہل عرب کی عادت تھی چنانچہ شعراء عرب کے ایک شاعر کے شعر سے پتا چلتا ہے: "آج کے دن تجھ کو قیری ان وصینوں اور اس دھاگے کے باندھنے سے جو تو باندھتا ہے کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ اگر وہ عورت خود ہی کسی برائی کا قصد نہ کرے" جب کوئی عرب سفر پر جاتا تو درخت کی دو شاخیں آپس میں باندھ دیتا کہ اگر واپسی تک بندھی رہیں تو ثابت ہوگا کہ میری عورت نے میرے بعد خیانت نہیں کی۔ اور کھل گئیں تو عورت خیانت کی قرکب ہوئی ہے۔ شاعر کہتا ہے کہ وصیت کرنے اور ڈورے باندھنے کا کوئی فائدہ نہیں جب تک کہ عورت خود ہی عقیقہ اور پاکدامن نہ ہو) اور یہ بھی روایت کی گئی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بعض صحابہ کو دھاگا باندھنے کا حکم دیا۔ (لیکن ایسی کوئی صحیح روایت

مل نہیں سکی) نیز یہ کوئی بے کار کام نہیں کیونکہ ایسا کرنے میں ایک صحیح
 غرض موجود ہے۔ یعنی فراموشی کے وقت اس کام کا یاد آجاتا (لہذا)
 اس طرح دھاگہ باندھنے میں کوئی خاص قباحت نہیں۔ یا بعض لوگ
 چادر کے دامن گرہ لگا لیتے ہیں یہ بھی جائز ہے۔

فصل فی الوطی والنظر والمس

(مباشرت کرنے، نظر کرنے اور چھونے کے بیانیں)

مسئلہ: امام قدوسی نے فرمایا مرد کسی کیے کسی اجنبی عورت کے پیچھے
 اور تنہیلیوں کے سوا دیکھنا جائز نہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلَا
 يُبْدِیْنَ زِیْنَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَہَرَ مِنْهَا" یعنی وہ عورتیں اپنی زینت کو ظاہر
 نہ کریں سوائے اس کے جو ظاہر ہو۔ حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے
 مَا ظَہَرَ مِنْهَا کی تفسیر میں منقول ہے کہ وہ سر پہ اور انگوٹھی ہے۔ اور
 اس سے مراد ان دونوں چیزوں کی جگہ ہے اور وہ چہرہ اور تنہیلی ہے۔
 قرآن کریم میں زینت مذکورہ سے مراد زینت کے مواضع ہے (یعنی مال
 بول کر محفل مراد لینا)

دوسری وجہ یہ ہے کہ چہرے اور تنہیلی کے ظاہر کرنے کی ضرورت پیش
 آتی ہے۔ کیونکہ لین دین اور دیگر معاملات میں عورت مردوں کے
 ساتھ معاملہ کرنے کی محتاج ہوتی ہے۔ اور یہ اس امر کی تصریح ہے کہ

اس کے قدموں پر نظر کرنا مباح نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ قدموں کو دیکھنا بھی مباح ہے کیونکہ بعض اوقات اس کی ضرورت بھی پیش آجاتی ہے۔ امام یوسفؒ سے روایت ہے کہ اس کے بازوؤں کی طرف دیکھنا بھی جائز ہے کیونکہ داد و ستد کے معاملات میں بعض اوقات عادتاً بازو کا کچھ حصہ ظاہر ہو جاتا ہے۔

مسئلہ ۱۰۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر مرد شہوت سے بے خوف و مومن نہ ہو تو سوائے ضرورت شرعیہ کے وہ اس کے چہرے کی طرف بھی نظر نہ کرے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے جس شخص نے بنظر شہوت کسی اجنبی عورت کے محاسن پر نگاہ ڈالی تو قیامت کے دن اس کی آنکھوں میں گرم سیسہ ڈالا جائے گا۔ پس اگر مرد کو شہوت کا خوف ہو تو بلا ضرورت عورت کے چہرے پر نگاہ نہ ڈالے تاکہ حرام سے احتراز ہو سکے۔

امام قدوریؒ کا یہ قول کہ شہوت سے مومن نہ ہو اس امر پر دلائل ملتے ہیں کہ جب اسے شہوت کے بارے میں شک ہو تو اس صورت میں بھی نظر کرنا جائز نہیں جب کہ اس کو شہوت کا علم ہو یا اس کی غالب رائے ہو۔

مسئلہ ۱۱۔ مرد کے لیے عورت کے چہرے یا ہتھیلی کو چھونا جائز نہیں اگرچہ وہ شہوت سے مومن بھی ہو کیونکہ دلیل حرمت موجود ہے اور ضرورت اور ابتلاء عام معدوم ہے (یعنی ایسی کوئی ضرورت پیش

ہیں کہ ہاتھ لگا یا جلتے بخلاف نظر کے کہ اس میں ابتلائے عام ہے
 کہ آتے جاتے بلا ارادہ بھی عورت کے چہرے پر نظر پڑ جاتی ہے
 چھونے کو حرام کرنے والی دلیل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد
 ہے کہ جس نے کسی عورت کی ہتھیلی کو چھوا حالانکہ اسے چھونے کا کوئی شرعی ہواز
 یا ضرورت نہیں تو قیامت کے روز اس کی ہتھیلی پر انگارہ رکھا جائے گا۔
 یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ عورت نوجوان اور قابلِ شہوت ہو لیکن جب
 بوڑھی غیر قابلِ شہوت ہو تو اس کے ہاتھ کو چھونے اور مصافحہ کرنے میں
 کوئی حرج نہیں۔ کیونکہ اس صورت میں فتنہ کا کوئی خدشہ نہیں۔

حضرت ابو بکرؓ کے بارے میں بیان کیا جاتا ہے کہ جب آپ ان قبائل
 میں جن میں دودھ پیا تھا تشریف لے جاتے تو ان کی بوڑھی عورتوں کے
 ساتھ مصافحہ کیا کرتے تھے۔

حضرت عبداللہ بن زبیرؓ نے ایک بوڑھی عورت کو ملازمہ رکھا تاکہ
 ان کی تیمارداری کرے تو وہ آپ کے پاؤں دباتی اور آپ کے سر کے
 بالوں کو صاف کرتی۔

اسی طرح اگر مرد بوڑھا ہو جسے اپنے بارے میں شہوت کا کوئی خوف
 نہیں اور اس عورت پر بھی شہوت کا خدشہ نہیں تو اسے ہاتھ لگا سکتا
 ہے اور دیکھ سکتا ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر اس عورت کی طرف
 سے شہوت کا اطمینان نہ ہو تو اس کے ساتھ مصافحہ جائز نہ ہوگا کیونکہ
 ایسا کرنے میں فتنہ کی طرف اقدام ہے۔

چھوٹی بچی جو قابلِ شہوت نہیں اسے ہاتھ لگانا اور دیکھنا جائز ہے
کیونکہ خوفِ فتنہ نہیں پایا جاتا۔

مسئلہ: رانام قدوریؒ نے فرمایا اور قاضی جب کسی عورت پر فیصلہ
صادر کرنا چاہے یا گواہ کسی عورت پر گواہی دینا چاہے تو اسے پہرے
پر نظر کرنا جائز ہے اگرچہ اسے خوفِ شہوت بھی ہو۔ کیونکہ قضا و اولیٰ
اداءِ شہادت کی بناء پر لوگوں کے حقوق کے احیاء کی ضرورت درپیش
ہوتی ہے۔ لیکن مناسب یہ ہے کہ عورت پر اس نظر سے اس کا مقصد
اداءِ شہادت اور اجراءِ حکم ہو۔ جذباتِ شہوانیہ کے پورا کرنے کا
الوہ نہ ہو۔ تاکہ جس امر سے احتراز ممکن ہے اس سے احتراز نہ کیا جاسکے۔
اور وہ بری چیز کا قصد کرنا ہے۔

عورت کا گواہ بننے کے لیے اس کے پہرے کو دیکھنا جب کہ اس میں
شہوت ہو بعض حضرات کے قول کے مطابق مباح ہے (کیونکہ جب
تک وہ عورت کے پہرے سے شناسا نہ ہو وہ گواہی کیسے دے سکتا ہے)۔
لیکن صحیح بات یہ ہے کہ گواہ بننے کے لیے بھی دیکھنا مباح نہیں کیونکہ ایسے
شخص کو بھی گواہ بنایا جاسکتا ہے جس میں شہوت نہ ہو۔ لہذا اس کی
ضرورت نہ ہوگی کہ باوجود فتنہ شہوت کے اس کی طرف نظر کرے۔
بخلاف اداءِ شہادت کی حالت کے (کیونکہ شہادت دیتے وقت گواہ
کو مجبوراً اس عورت کی طرف دیکھنا پڑتا ہے کہ میں نے اسے فلاں کام
کرتے دیکھا ہے)

مسئلہ :- اور جس نے کسی عورت کے ساتھ نکاح کرنے کا ارادہ کیا تو اسے اس کے دیکھنے میں کوئی حرج نہیں اگرچہ اسے علم ہو کہ نظیر کرتے ہیں اس کی طرف شہوت ہوگی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص سے، ہوا ایک انصاری عورت سے شادی کرنا چاہتا تھا، فرمایا اسے دیکھ لے کیونکہ یہ چیز تمھارے درمیان قیامِ محبت کا باعث ہوگی۔ دوسری بات یہ ہے کہ نظر کر کے کا مقصد اداءِ سنت ہے نہ کہ قضاءِ شہوت۔

مسئلہ :- طبیب کے لیے جائز ہے کہ ضرورت کی بنا پر عورت کے موضعِ مرض کو دیکھے لیکن طبیب کے لیے مناسب یہ ہے کہ کسی عورت کو علاج معالجے کا طریق سکھا دے۔ کیونکہ عورت کا عورت کو دیکھنا بہ نسبت مرد کے آسان تر ہے۔ لیکن اگر اس امر پر قدرت نہ ہو کہ عورت مرض کی جگہ دیکھے یا دوا استعمال کرے تو مقامِ مرض کے علاوہ عورت کا سارا جسم ڈھانپ دیا جائے پھر طبیب موضعِ مرض کو دیکھ سکتا ہے اور جہاں تک ممکن ہو نظر کو قابو میں رکھے۔ (یعنی بدن کے دوسرے حصوں کو دیکھنے کی کوشش نہ کرے) کیونکہ جو چیز ضرورت کے تحت ثابت ہوتی ہے اس کا اسی حد تک اعتبار کیا جاتا ہے جہاں تک ضرورت ہے۔ تو طبیب کا موضعِ مرض کو دیکھنا ایسا ہی ہوگا جیسے خافضہ اور خندان کا دیکھنا۔ (خافضہ وہ عورت ہے جو عورتوں کا ختنہ کرے۔ اس وقت اہل عرب میں عورت کے ختنہ کا بھی کہیں کہیں رواج تھا۔ خافضہ

کو عورت کی شرمگاہ دیکھنا جائز ہے ورنہ خفہ کیسے کرے گی۔ یا خفہ کرنے والے کا مرد کی شرمگاہ کو دیکھنا)

مسئلہ - اسی طرح مرد کے لیے جائز ہے کہ وہ دوسرے مرد کی خفہ کرنے والی جگہ کو دیکھے کیونکہ خفہ بھی تو ایک طریقہ علاج ہے اور یہ مرض کے ازالے کے لیے جائز ہے۔ اور اسی طرح سخت کمزوری اور دبے پن کی بنا پر بھی خفہ کرنا جائز ہے۔ جیسا کہ امام ابو یوسف سے مروی ہے۔ کیونکہ ایسی کمزوری مرض کی علامت ہے۔

مسئلہ - امام قدوری نے فرمایا۔ ایک مرد دوسرے مرد کا سارا بدن دیکھ سکتا ہے موائے اس حصے کے جو ناف اور گھٹنوں کے درمیان ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ مرد کی قابل ستر جگہ اس کی ناف اور گھٹنوں کے درمیان ہے۔ اور ایک روایت میں لہو ہے کہ ناف کے نیچے سے اس کے جسم کا حصہ قابل ستر ہے حتیٰ کہ گھٹنے سے تجاوز کر جائے۔ اس سے ثابت ہوا کہ ناف شرمگاہ میں داخل نہیں۔ (اور گھٹنا داخل ہے) بخلاف ابو عصہؒ اور امام شافعیؒ کے قول کے۔ (کہ وہ گھٹنے کی طرح ناف کو بھی شرمگاہ میں داخل قرار دیتے ہیں) اور گھٹنا شرمگاہ کی حدود میں داخل ہے بخلاف امام شافعیؒ کے قول کے (وہ گھٹنے کو شرمگاہ میں داخل نہیں کرتے) اور ان بھی شرمگاہ کا حصہ ہے بخلاف اصحاب ظاہر کے کہ ان کے نزدیک صرف ذکر، فرج اور دبر شرمگاہ ہیں۔

ناف کے نیچے سے بالوں کے اُگنے کی جگہ تک ستر ہے بخلاف قول شیخ ابوبکر محمد ابن الفضل الکماری کے کہ یہ حصہ ستر نہیں۔ انھوں نے اس بارے میں لوگوں کی عادت پر اعتماد کیا ہے لیکن ان کی یہ بات قابل قبول نہیں کیونکہ اس وقت لوگوں کا تعامل یا رواج قابل اعتبار نہیں ہوتا جبکہ اس کی مخالفت میں نص وارد ہو۔

حضرت ابو ہریرہؓ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا کہ حضورؐ نے فرمایا گھٹنا بھی قابل ستر حصہ ہے۔ حضرت حسن بن علیؓ نے اپنی ناف سے کپڑا اٹھایا تو حضرت ابو ہریرہؓ نے اسے چوہا۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جڑھڑ سے فرمایا اپنی ران کو ڈھانپ کر لکھو کیا تمہیں معلوم نہیں کہ ران جسم کا قابل ستر حصہ ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ گھٹنا ٹانگ کا وہ حصہ ہے جہاں ران اور پنڈلی کی ہڈی ملتی ہے لہذا اس میں محرم اور مبیح کا اجتماع ہے (یعنی ایک طرف ران ہے جس کا ٹانگہ نامحرام ہے اور دوسری طرف پنڈلی ہے جس کا ٹانگہ نامباح ہے) اور جہاں محرم اور مبیح کا تقابلی ہو وہاں محرم کو ترجیح حاصل ہوتی ہے۔

گھٹنے کے قابل ستر ہونے کا حکم ران کے قابل ستر ہونے کے حکم سے خفیف تر ہے۔ اور ران کے قابل ستر ہونے کا حکم شرمگاہ کے قابل ستر ہونے کے حکم سے خفیف تر ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ جو شخص گھٹنا نکا کیے ہوئے ہو اس پر نرمی کے ساتھ اظہارِ کراہت و ناپسندیدگی کیا جائے

اور ران کو ننگا کرنے والے کی ذرا سختی سے سہ زلش کی جائے اور شرمگاہ کو ننگا کرنے والے کو سختی سے تنبیہ کی جائے۔ اگر وہ اصرار کرے تو اسے سزا دی جائے۔

مرد کو دوسرے مرد کے جن حصوں کا دیکھنا جائز ہے ان کا چھونا بھی جائز ہے۔ کیونکہ دیکھنا اور چھونا بدن کے ان حصوں کا جو حدود شرم گاہ میں داخل نہیں برابر ہے۔

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ عورت کے لیے جائز ہے کہ وہ مرد کے جسم کے ان حصوں کو دیکھ سکتی ہے جن حصوں کو دوسرا مرد دیکھ سکتا ہے۔ بشرطیکہ عورت شہوت سے مامون ہو۔ کیونکہ جسم کے ان حصوں پر نظر کرنے میں جو قابل ستر نہیں مرد اور عورت برابر حیثیت رکھتے ہیں۔ جیسے کپڑوں اور سواری کا حکم ہے (یعنی مرد اور عورت ہر ایک کی سواری اور کپڑے کو ہر ایک کا دیکھنا جائز ہے)۔

مبسوط کی کتاب المغنئی میں مذکور ہے کہ عورت کا اجنبی مرد کو دیکھنا مرد کا اپنی محارم عورتوں کو دیکھنے کی طرح ہے کیونکہ دوسری جنس کو دیکھنا زیادہ شدید ہوتا ہے۔

اگر عورت کے دل میں شہوانی جذبات پیدا ہو جائیں یا اس کی غالب رائے کے مطابق اس کے دل میں ایسے جذبات برپا کیجئے جو حجاب یا اسے اس بارے میں شک بھی ہو تو اس کے لیے متعجب یہ ہے کہ وہ اپنی نظریں مچھکا لے۔

اگر عورت کی طرف دیکھنے والا مرد ہو اور اس کی کیفیت بھی یہی ہو کہ اس کے دل میں شہوانی جذبات ہوں۔ یا اس کی غالب رائے ہو یا شک ہو کہ ایسے جذبات بھرک اٹھیں گے، تو عورت کی طرف ہرگز نظر نہ کرے اور اس میں اشارہ ہے کہ دیکھنا حرام ہے۔

دونوں صورتوں میں (کہ عورت کے لیے نگاہیں نیچی کرنا مستحب کہا گیا۔ اور مرد کے لیے دیکھنا حرام قرار دیا گیا) فرق کی وجہ یہ ہے کہ عورتوں پر شہوت غلبہ حاصل کر لیتی ہے۔ اور غالب امر موجود و متحقق امر کی طرح ہوتا ہے۔ اس امر کا لحاظ کرتے ہوئے۔ تو ایسی صورت میں اگر مرد کے جذبات بھی براگیختہ ہوئے تو دونوں طرف سے گویا شہوت پائی گئی۔ لیکن یہ حالت اس صورت میں نہیں ہوتی جب کہ صرف عورت خواہش کرے کیونکہ مرد کی جانب نہ تو حقیقت کے لحاظ سے خواہش موجود ہوتی ہے اور نہ اعتبار کے لحاظ سے۔ لہذا صرف ایک جانب خواہش موجود ہوگی۔

اور خواہش جانین سے متحقق و موجود ہو وہ فعل حرام تک پہنچانے میں زیادہ مؤثر ہوتی ہے نسبت اس خواہش کے جو صرف ایک جانب سے ہو۔ مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ ایک عورت دوسری عورت کے جسم کے ان حصوں کو دیکھ سکتی ہے جو ایک مرد دوسرے مرد کے جسم کے حصوں سے دیکھ سکتا ہے۔ کیونکہ دونوں ہم جنس ہیں۔ اور غالباً شہوت کے جذبات معدوم ہوتے ہیں۔ جیسا کہ ایک مرد دوسرے مرد کو دیکھے (تو شہوت کا انکشاف ہوتا ہے) نیز ایک عورت کا دوسری عورت کے سامنے اپنے جسم کے انکشاف

کی ضرورت بھی پیش آ جاتی ہے۔ (تو وہ اس کی پشت اور اس کے پیٹ کو دیکھ سکتی ہے)

امام ابوحنیفہ سے مروی ہے کہ ایک عورت کا دوسری عورت کو دیکھنا ایسا ہی ہے جیسا کہ مرد کا اپنی محارم میں کسی عورت کو دیکھنا (مثلاً ماں یا بہن) بخلاف عورت کے مرد کی طرف دیکھنے کے (کہ وہ ناف سے گھٹتے تک کے علاوہ حصہ بدن کو دیکھ سکتی ہے) کیونکہ مرد عموماً ایسے کاموں میں مشغول رہتے ہیں جنہیں سرانجام دینے کے لیے بدن کا کافی حصہ نگاہ رکھنا پڑتا ہے۔ مثلاً ہدایہ فرماتے ہیں کہ متن والا قول زیادہ صحیح ہے (کہ ایک عورت دوسری عورت کے بدن کے ان حصوں کو دیکھ سکتی ہے جو ایک مرد دوسرے مرد کے بدن کے حصوں کو دیکھ سکتا ہے)۔

مسئلہ ۷۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اور مرد اپنی کنیز کے جو کہ اس کے لیے حلال ہے اور اپنی زوجہ کے فرج کو دیکھ سکتا ہے۔ امام قدوریؒ کے اس قول میں اس امر کی اجازت کا پتا چلتا ہے کہ کنیز اور زوجہ کے تمام بدن کو دیکھنا جائز ہے خواہ شہوت سے ہو یا بغیر شہوت کے۔

اس میں اصل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ تو اپنی نگاہ نجی رکھ سوائے اپنی باندی اور زوجہ کے (یہ ارشاد آپؐ نے ایک صحابی کے سوال کے جواب میں فرمایا جن کا نام معویہ بن جیدہ تھا) دوسری بات یہ ہے کہ جب نظر سے بڑھ کر چھونا اور مباشرت کرنا جائز ہے تو دیکھنا بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔ لیکن مناسب یہ ہے کہ مرد و عورت ایک دوسرے

کی شرمگاہ پر نظر نہ کریں۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے جب تم میں سے کوئی اپنی عورت کے پاس جائے تو حتی الامکان پردہ کرے اور دونوں جانوروں کی طرح ننگے نہ ہوں (یعنی سے مراد حمار وحشی ہے)

دوسری بات یہ ہے کہ شرمگاہ کی طرف دیکھنا انسان میں مرضِ نسین کا باعث ہوتا ہے۔ کیونکہ اس طرح کی ایک حدیث موجود ہے۔ (محدثین کے نزدیک ایسی کوئی حدیث موجود نہیں۔ البتہ ابن عباسؓ سے مرفوعاً مروی ہے کہ جب کوئی شخص اپنی زوجہ سے مباشرت کرے تو اس کے فرج کو نہ دیکھے کیونکہ اس سے اندھا پن پیدا ہوتا ہے۔ علامہ ابن جوزیؒ نے اس روایت کو موضوع قرار دیا ہے)

حضرت عبداللہ بن عمرؓ فرمایا کرتے تھے۔ بہتر ہے کہ مرد اپنی زوجہ کی شرمگاہ کو دیکھے تاکہ لذت کی کیفیت کو پورے طور پر حاصل کر سکے (محدثین کے نزدیک یہ حدیث موجود نہیں۔ علامہ عینی شرح ہدایہ میں رقم طراز ہیں۔ امام ابو یوسفؒ نے کہا کہ میں نے امام ابو حنیفہؒ سے پوچھا کہ اگر مباشرت کے وقت مرد زوجہ کے فرج اور زوجہ مرد کے ذکر کو ہاتھ لگائے تاکہ انتشار میں اضافہ ہو کیا آپ کے نزدیک اس میں کوئی حرج نہیں۔ فرمایا مجھے امید ہے کہ یہ دونوں کے لیے باعثِ اجر ہوگا۔

اگر مرد عورت اپنے آپ کو سلاوس واہام سے پورے طور پر پاک کرنا چاہتے ہوں تو ایسی حرکات سے مباشرت کی تکمیل ہو سکتی ہے اور دل و مانع ایسے ادہام سے پاک و صاف ہو جاتے ہیں

مسئلہ ۱۰۔ امام قدوری نے فرمایا۔ مرد اپنی محارم عورتوں میں سے ان کے چہرہ، سر، سینہ، پٹیلیوں اور بازوؤں کو دیکھ سکتا ہے۔ لیکن فداست محارم کی پشت، پیٹ اور وافوں کو نہیں دیکھ سکتا۔ اس میں اصل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے وَلَا يُبْصِرُونَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبَعُولِهِنَّ الْآیۃ (یعنی یہ عورتیں اپنی زینت کو ظاہر نہ کریں بجز اپنے شوہروں یا اپنے باپ یا اپنے دادوں یا اپنے شوہروں کے باپ یا اپنے بیٹوں یا شوہروں کے بیٹوں یا اپنے بھائیوں یا بھائیوں کے بیٹوں یا اپنی بہنوں کے بیٹوں کے) زینت سے مراد زینت کے مواضع ہیں۔ واللہ اعلم۔ اور یہ وہی اعضاء ہیں جو حق میں مذکور ہیں۔ ان میں کلائی، کان، گردن اور قدم بھی داخل ہوں گے کیونکہ یہ تمام مواضع زینت ہیں۔ بخلاف پشت، پیٹ اور ران کے کیونکہ یہ مواضع زینت نہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ محارم ایک دوسرے کے گھروں میں بلا اجازت اور بلا روک ٹوک آتے جلتے ہیں اور عورت عموماً اپنے گھر میں کام کاج کا لباس پہنے ہوئے ہوتی ہے اگر ان اعضاء کی طرف دیکھنا حرام قرار دیا جائے تو اس سے حرج لازم آئے گا۔ دوسری بات یہ ہے کہ ابدی حرم کی بنا پر رغبت معدوم ہوتی ہے اور ایسے جذبات کا پایا جانا بہت نادر ہے۔ بخلاف دوسرے مواضع کے (یعنی پشت، پیٹ اور ران) کہ وہ عادتاً منگے نہیں کیے جاتے۔

محرم ہر وہ عورت ہے کہ مرد اور اس کے درمیان رشتہ نکاح دائماً

حرام ہو۔ خواہ یہ حرمت نسب کی وجہ سے ہو (جیسے ماں، بہن اور خالہ وغیرہ) یا کسی سبب کی بند پر جیسے رضاعت (رضاعی ماں، بہن وغیرہ) یا مصاہرت یعنی دامادی کا رشتہ۔ کیونکہ ان رشتہ داروں میں دونوں باتیں موجود ہیں (یعنی ضرورت بھی درپیش ہوتی ہے اور رغبت بھی معدوم ہوتی ہے)

رشتہ دامادی خواہ نکاح کے طور پر ہو یا زنا کے طور پر دونوں برابر ہیں۔ اور یہی صحیح قول ہے۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا (یعنی ضرورت و عدم رغبت) دامادی کے رشتہ سے جس طرح بیوی کی ماں اور دادی وغیرہ مرد پر حرام ہو جاتی ہیں۔ زنا سے بھی اسی طرح کی حرمت مصاہرت پیدا ہو جاتی ہے)

مسئلہ:- امام قدوری نے فرمایا۔ محارم عورتوں کے جن اعضاء کو دیکھنا جائز ہے ان کے چھونے میں بھی کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ مسافرت وغیرہ کی حالت میں اس کی ضرورت درپیش آ جاتی ہے اور حرمت کی بنیاد پر شہوت بھی نادرہ ہوتی ہے۔ بخلاف ایسی عورت کے چہرے اور ہتھیلی کے کہ ان کا چھونا جائز نہ ہوگا اگرچہ ان کا دیکھنا جائز ہے کیونکہ اجنبیہ کی صورت میں شہوت کامل طور پر موجود ہوتی ہے (یعنی دونوں جانبوں سے پوری شہوت کا احتمال ہوتا ہے، لیکن محرم عورت کی صورت میں اگر اسے عورت پر یا اپنے نفس پر شہوت کا غلبہ ہے تو اس صورت میں نہ تو وہ اس کو دیکھ سکتا ہے اور نہ چھو سکتا ہے۔ کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے کہ آنکھیں بھی زنا کا ارتکاب کرتی ہیں اور

ان کا زنا نظر کرنا ہے۔ اور ہاتھ بھی نہ نکالتے ہیں اور ان کا زنا ہاتھ لگانا ہے اور یہ واضح ہے کہ ذاتِ محارم کے ساتھ زنا بہت سخت اور شدید امر ہے پس زنا سے (اور اس کے دواعی سے) اجتناب کرے۔

ذاتِ محارم کے ساتھ خلوت میں بیٹھنے اور ان کے ساتھ سفر کرنے میں کوئی قباحت نہیں۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ کوئی عورت تین دنوں اور تین راتوں سے زائد سفر نہ کرے جب تک کہ اس کے ساتھ خاوند نہ ہو۔ یا کوئی ذوالنعم محرم نہ ہو جیسے باپ یا بھائی وغیرہ) نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ خبردار! کوئی مرد ایسی عورت کے ساتھ خلوت میں نہ بیٹھے جس کی کوئی گنجائش اس کو نہ ہو۔ کیونکہ ان کا فیصلہ شیطان ان کے ساتھ ہوتا ہے اور گنجائش نہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ شخص اس کا محرم نہ ہو (یعنی محرم نہ ہونے کی صورت میں خلوت ممنوع ہے)۔

محرم عورت کو سفر میں اگر جانور پر سوار کرانے یا اتارنے کی ضرورت پڑے تو اسے کپڑوں کے اوپر سے چھو سکتا ہے۔ اور اس کی پشت یا پیٹ پر کھڑکے بشرطیکہ دونوں شہوت سے مامون ہوں۔ پشت اور پیٹ سے نیچے جسم کے کسی حصہ کو ہاتھ نہ لگائے۔ لیکن اگر مرد کو اپنے نفس پر یا عورت پر شہوت کا خدشہ ہو۔ یہ خدشہ یقین کے طور پر ہو یا گمان غالب کے طور پر یا شک کے طور پر تو حتی الامکان چھونے سے اجتناب کی کوشش کرے۔

اگر عورت خود بخود چوپائے پر سوار ہو سکتی ہے تو مرد کا ہاتھ لگانا قطعاً ممنوع ہوگا۔ اگر وہ خود سوار نہیں ہو سکتی تو مرد کو چاہیے کہ لطف و احتیاط

کے ساتھ اپنے ہاتھوں پر کپڑا لپیٹ لے تاکہ مرد کو عورت کے اعضاء کی حرارت نہ پہنچے۔ اگر حالت سفر میں کپڑے دستیاب نہ ہوں تو اپنے دل سے حتی الامکان شہوانی جذبات کو دور رکھنے کی کوشش کرے۔

مسئلہ: امام قدوسیؒ نے فرمایا، مرد کو غیر کی مملوکہ باندی سے صرف انہی اعضاء کو دیکھنا جائز ہے جن کا اپنی محرم عورتوں سے دیکھنا جائز ہے کیونکہ باندی کو اپنے آقا کی ضروریات کی تکمیل کے لیے باہر نکلتا پڑتا ہے اور آقا کے مہمانوں کی خدمت کا فریضہ سرانجام دینا ہوتا ہے اور وہ خود نکلا کر کے لباس میں طبوس ہوتی ہے (اس لیے پردے وغیرہ کا التزام اس کے لیے باعثِ حرج ہوتا ہے) تو گھر سے باہر مملوکہ عورت کا حال اجنبی مرد کے حق میں ایسا ہی ہوگا جیسے آزاد عورت کا حال گھر کے اندر اپنے محرم اقارب کے حق میں ہوتا ہے (یعنی جس طرح ایک مرد اپنی محرم عورت کو گھر کے اندر دیکھ سکتا ہے اسی طرح گھر سے باہر وہ مملوکہ باندی کو دیکھ سکتا ہے) جب حضرت عرفہؒ کسی باندی کو باپردہ نقاب ڈالے ملاحظہ کرتے تو درہ لے کر اس کی طرف بڑھتے اور فرماتے اپنا یہ نقاب اتار دے اسے مکارا کیا تو آزاد عورتوں کے ساتھ مشابہت اختیار کرتی ہے۔

مملوکہ غیر کے پیٹ اور پشت پر نظر کرنا جائز نہیں۔ بخلاف اس قول کے جس کے فائل محمد بن مقاتل ہیں کہ ناف سے گھٹنے تک کے حصے کے علاوہ باندی کا تمام بدن دیکھنا مباح ہے۔ (جیسا کہ مرد کے بارے میں حکم ہے) محمد بن مقاتل کا قول درست نہیں (کیونکہ باندی کی پشت اور پیٹ

کو دیکھنے کی ضرورت ہی کیا ہے۔ جیسا کہ یہ امر محارم میں جائزہ قرار نہیں دیا گیا بلکہ باندی میں تو بدرجہ اولیٰ یہ چیز جائز نہیں ہونی چاہیے۔ کیونکہ محارم کی صورت میں شہوانی جذبات کا عموماً فقدان ہوتا ہے اور باندیوں کے سلسلے میں یہ جذبات اپنے عروج پر ہو سکتے ہیں۔

مملوکہ کا فقط ہر نوع کی مملوکہ مدبرہ، مکاتبہ اور ام ولد کو شامل ہے جو یہ ضرورت متحقق ہونے کے (کیونکہ کام کاج اور خدمت گزاری کے سلسلے میں انہیں باہر جانا پڑتا ہے اور وہ پردے کا التزام نہیں کر سکتیں۔)

امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق مسائیت (دکائی) کرنے والی باندی مکاتبہ کی طرح ہے۔ جیسا کہ ان کے اصول سے معلوم ہو چکا ہے۔
 رہا غیر کی باندی کے ساتھ خلوت میں بیٹھنا یا اس کے ساتھ سفر کرنا تو بعض حضرات (جن میں شمس الائمہ سرخسی سر قہرست ہیں) کے نزدیک مباح ہے جیسے محارم کی صورت میں مباح ہوتا ہے۔ اور بعض دوسرے حضرات (جن میں حاکم الشہید بھی ہیں) کے نزدیک مباح نہیں۔ کیونکہ اس کی ضرورت ہی نہیں ہوتی۔

غیر کی باندیوں کو چوپائے پر سوار کرانے اور اتارنے کے مسئلہ میں امام محمدؒ نے مبسوط میں ضرورت و مجبوری کا اعتبار کیا ہے اور محارم کے سلسلے میں صرف حاجت کا اعتبار کیا ہے (یعنی محرم عورت جب خود سوار نہ ہو سکے تو اس کا باپ یا بھائی وغیرہ سوار کر سکتا ہے اور غیر کی

باندی کی صورت میں مجبوری اور لاچارگی کے تحت سوا کرایا جاسکتا ہے) مسئلہ: غریب یا غیر کی باندی کے ان اعضاء کو چھونے میں جن کا دیکھنا جائز ہے کوئی مضائقہ نہیں جب کہ یہ خریدنے کا ارادہ رکھتا ہو۔ اگر پوسہ شہوت کا خدشہ بھی ہو۔ ابام قدوریؒ نے مختصر القدوری میں اسی طرح ذکر کیا ہے اور امام محمدؒ نے بھی جامع صغیر میں اس مسئلے کو مطلقاً ذکر کیا ہے اور شہوت یا عدم شہوت کی کوئی تفصیل بیان نہیں کی۔

ہمارے مشائخ رحمہم اللہ کا ارشاد ہے کہ ضرورت و حاجت کے مد نظر خریداری کی صورت میں غیر کی باندی کے ان اعضاء کو دیکھنا تو جائز ہے اگر شہوت کا یقین نہ ہو۔ لیکن شہوت کے تیقین اور غالب گمان کی صورت میں اس کے اعضاء کو چھونا جائز نہ ہوگا کیونکہ اس طرح سے چھونا ایک نوع کا استمتاع ہے (یعنی نفع و لذت کا حصول جو کہ منہوی طور پر مباشرت ہے اور غیر مملوکہ سے ایسی چیز جائز نہیں)۔

خریدنے کے علاوہ دوسرے حالات میں دیکھنا اور بھونا مباح ہے بشرطیکہ شہوت بیدار نہ ہو (ورنہ مس و نظر دونوں ممتنع ہوں گے)۔

مسئلہ: امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا: جب باندی حالتہ یعنی بالغہ ہو جائے تو اسے فروخت کی مندی میں صرف ایک چادر میں پیش نہ کیا جائے (بلکہ اس کی پشت اور پیٹ پر بھی کپڑا ہونا ضروری ہے) حاصتہ سے مراد بکفٹ ہے۔ یعنی جب بالغہ ہو جائے۔ اس حکم کی دلیل وہی ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں کہ باندی کی پشت اور پیٹ قابلِ ستر

حدود میں داخل ہوتے ہیں
امام محمدؒ سے منقول ہے کہ جب باندی قابل شہوت ہو اور اس جیسی
عورتوں سے مباشرت کی جاسکتی ہو۔ تو یہ بالغہ عورتوں کی طرح ہے (خواہ
حیض آئے یا نہ آئے) اسے ایک چادر میں پیش نہیں کیا جائے گا کیونکہ
اس میں شہوت موجود ہے۔

مسئلہ :- امام قدوریؒ نے فرمایا: خفی آدمی اجنبی عورتوں کے دیکھنے
میں نرمی کی طرح ہے۔ حضرت عائشہؓ کا ارشاد ہے کہ خفی ہونا ایک
طرح کا مشلہ ہے۔ لہذا جو افعال خفی ہونے سے پہلے حرام تھے وہ خفی
ہونے کے بعد بھی مباح نہ ہوں گے۔

دوسری بات یہ ہے کہ خفی شخص ہر حال نرم رہے جماع کر سکتا
ہے (یعنی خفی اگرچہ مباشرت پر قدرت نہیں رکھتا لیکن جب اس کے
اکہ تناسل میں انتشار پیدا ہو جائے تو مباشرت بھی کر سکتا ہے)
مجبوب (یعنی مقطوع الذکر) کا بھی یہی حکم ہے (کہ وہ اجنبی عورت
کی طرف نظر نہیں کر سکتا) کیونکہ وہ گڑ کی وجہ سے انزال کرنے کے
قابل ہوتا ہے۔ محنت کا بھی افعال بیکرانے کی بنا پر یہی حکم ہے کیونکہ
وہ بیکار اور فاسق نہ ہے۔

الحاصل خفی، مجبوب اور محنت کے بارے میں اللہ تعالیٰ کے محکم
حکم پر عمل کیا جائے گا۔ قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَيْصَارِهِمْ
وَيُحْفَظُوا أَعْرَاجَهُمُ الْآيَةُ (یعنی مؤمنوں سے کہہ دیں کہ اپنی

لگا ہیں نیچی رکھیں اور اپنی شرنگا ہوں کی حفاظت کریں)
 چھوڑنا بچہ اس حکم سے نص کی بنا پر مستثنیٰ ہے (أَوْ الْطِفْلَ الَّذِي
 كُنْهَ يَطْفُرُ عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ) یعنی ان بچوں کے اندر جانے میں
 کوئی حرج نہیں جو عورتوں کی پوشیدہ باتوں پر مطلع نہیں ہوئے)
 مسئلہ بر امام قدوریؒ نے فرمایا۔ مملوک غلام کے لیے جائز نہیں کہ
 اپنی مالکہ کے اعضاء پر نظر کرے سوائے ان اعضاء کے جن کو کوئی اجنبی
 شخص اس عورت سے دیکھ سکتا ہے۔ امام مالکؒ نے فرمایا کہ غلام مالکہ
 کے خفی میں محرم کی طرح ہے (لِذَا جَنَّ اَعْضَاءَ الْمُحْرَمِ مَرْدٍ دِيكْهُ سَكَنَ) ہے
 انہی اعضاء کو دیکھنا غلام کے لیے بھی جائز ہوگا (اور امام شافعیؒ کا ایک
 قول بھی یہی ہے۔ اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے اَوْ مَا مَلَكَتْ
 اَيْمَانُكُمْ) یعنی عورتیں اپنی زینت بھائی باپ کے علاوہ کسی کے
 سامنے ظاہر نہیں کر سکتیں (یا جن کی یہ عورتیں مالکہ ہوں۔ دوسری بات
 یہ ہے کہ یہاں ضرورت بھی موجود و متحقق ہے۔ کیونکہ غلام مالکہ کے
 حضور میں بلا اجازت حاضر ہو سکتا ہے (جس طرح کہ محرم بلا اجازت
 آسکتے ہیں)

ہماری دلیل یہ ہے کہ غلام مذکور ہے جو اپنی مالکہ سے محرمت کا
 رشتہ نہیں رکھتا اور نہ اس کا شوہر ہے۔ اور شہوت بھی موجود ہے۔
 کیونکہ فی الجملہ نکاح جائز ہے (یعنی جب غلام کو آزاد کر دیا جائے
 تو وہ اپنی مالکہ سے نکاح کر سکتا ہے) اور جس ضرورت کو آپ نے بیان

کیا وہ کامل نہیں بلکہ ناقص ہے کیونکہ غلام عموماً گھر سے باہر کے کام کاج سرانجام دیتا ہے۔ آپ کی پیش کردہ نص اذْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ میں مراد باندیاں ہیں (کہ ان کی مالکہ عورتوں کو اپنی باندیوں کے سامنے اظہارِ زینت کی اجازت ہے)۔

سعید بن المسیب اور حسن بصریؒ نے فرمایا کہ سورۃ النور کی آیت میں غلامی میں مست پڑھو کیونکہ یہ آیت عورتوں یعنی باندیوں کے حق میں ہے مردوں یعنی غلاموں کے بارے میں نہیں۔

مسئلہ :- امام تدورمیؒ نے فرمایا: ایک شخص اپنی باندی سے اس کی اجازت کے بغیر عزل کر سکتا ہے لیکن اپنی بیوی سے اس کی اجازت کے بغیر عزل نہیں کر سکتا۔ کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے آزاد عورت سے اس کی اجازت کے بغیر عزل کرنے سے منع فرمایا۔ اور ایک باندی کے آقا سے فرمایا اگر تو چاہے تو اس سے عزل کر سکتا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ وطی آزاد عورت کا ایک حق ہے شہوت کی تکمیل اور اولاد کے حصول کے لیے۔ اسی حق کی بناء پر عورت کو مقطوع الذکر اور نامرد خاوند کی صورت میں اختیار دیا جاتا ہے (کہ چاہے تو نکاح کو باقی رکھے یا فسخ کر دے) لیکن باندی کو وطی میں کوئی حق حاصل نہیں ہوتا۔ لہذا اسی بناء پر آزاد عورت کا حق اس کی اجازت کے بغیر کم نہیں کیا جاسکتا۔ ہاں اختہ آقا اس بارے میں مستقل حیثیت کا مالک ہوتا ہے لہذا باندی سے اجازت لینے کی ضرورت نہیں ہوتی) اگر کسی شخص کے

نکاح میں دوسرے کی باندی ہو تو اس کا حکم کتاب النکاح میں بیان کر دیا گیا ہے۔ (کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عزلی کی اجازت کا اختیار باندی کے آقا کو ہے اور صاحبین کے نزدیک باندی کو ہے)۔

فصل فی الاستبراء وغیرہ

(استبراء وغیرہ کے بیان میں)

(استبراء برآة سے ماخوذ ہے۔ بری کرنا۔ پاک کرنا۔ اصطلاح فقہ میں استبراء یہ ہے کہ رحم کی حمل سے پاکی معلوم کرنے کے لیے حیض کا انتظار کیا جائے۔ یعنی جب ایک باندی ایک شخص کی ملکیت سے نکل کر دوسرے کی ملکیت میں آئے تو اس سے فوراً مباشرت نہ کی جائے بلکہ ایک حیض آنے تک انتظار کیا جائے تاکہ پتا چل جائے کہ رحم حمل سے خالی ہے۔ ورنہ نطفے کا مخاطبہ ہونا لازم آتا ہے اور نسب کے معاملہ میں اشتباہ پیدا ہو جاتا ہے۔ نسب کی حفاظت کے لیے استبراء کو ضروری قرار دیا گیا)

مسئلہ: امام محمدؒ نے الجماع الصغیر میں فرمایا اور جب کوئی شخص باندی خریدے تو وہ نہ تو اس سے مباشرت کرے نہ اس سے چھوئے۔ نہ اسے بوسہ دے اور نہ شہوت سے اس کے فرج کو دیکھے یہاں تک کہ اس کا استبراء نہ کر لے۔ اس مسئلے میں اصل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا

ارشاد ہے فتح او طاس کی قیدی باندیوں کے بارے میں فرمایا خبردار چلا
 باندیوں سے وضع حمل تک مباشرت نہ کی جائے۔ اور نہ ہی غیر عاملہ باندیوں
 سے مباشرت کی جائے یہاں تک کہ ایک حیض سے استبراء نہ کر لیا جائے۔
 یہ حدیث آقا پر وجوب استبراء کا فائدہ دے رہی ہے۔ نیز اس حدیث
 نے یہ دلالت کی کہ قیدی باندیوں کے استبراء کے وجوب کا سبب کیا
 ہے اور وہ سبب ملکیت اور قبضہ کا تجدّد ہے۔ اس لیے کہ جس موقع پر
 یہ حدیث وارد ہوئی وہاں سبب یہی تھا کہ وہ باندیاں کفار کے
 قبضہ و ملکیت سے نکل کر مسلمانوں کے قبضہ و ملکیت میں آگئی تھیں
 وجوب استبراء کی حکمت یہ ہے کہ رحم کی براءۃ کا پتہ چل سکے تاکہ
 محترم نطفے باہمی طور پر خلط ملط ہونے سے محفوظ رہیں۔ اور نسب مشتبہ
 ہونے سے بچ جائیں۔ اور حفاظت رحم کا یہ حکم اس صورت میں
 جب کہ رحم حقیقہً مشغول بنطفہ ہو یعنی حاملہ ہو یا رحم کے حمل کے ساتھ
 مشغول ہونے کے دہم و احتمال کی صورت میں جب کہ ظاہری طور پر حمل
 کا پتہ نہ چلے محترم نطفوں کی حرمت پیش نظر ہونے کی بنا پر ہے اور
 نطفے کا احترام یہ ہے کہ بچہ ثابت النجب ہو (یعنی شریعت کے نزدیک
 نطفہ قابل احترام ہے اگرچہ کافر کا نطفہ ہو جو ان کے نکاح کے طریقے
 سے ہونا ناجائز و بدکاری سے نہ ہو۔ حاصل یہ ہوا کہ اگر باندی زنا کے بغیر
 حاملہ ہے تو اس کے بچے کا نسب اس کے باپ سے ثابت ہوگا۔ اگر
 استبراء سے قبل مباشرت جائز قرار دی جائے تو پہلا نطفہ دوسرے نطفے

سے خلط ملط ہو جاتا ہے اور نسب بھی مشتبہ ہو جاتا ہے۔ لہذا شریعت نے پہلے نطفہ کے احترام کے مد نظر اور نسب کی حفاظت کو ملحوظ رکھتے ہوئے استبراء واجب قرار دیا ہے)

یہ استبراء خریدار کے ذمہ واجب ہے نہ کہ بائع پر اس لیے استبراء کی حقیقی علت مباشرت کا ارادہ کرنا ہے۔ اور خرید کے بعد مباشرت کا ارادہ کرنے والا خریدار ہوتا ہے نہ کہ بائع۔ لہذا استبراء خریدار پر واجب ہوگا۔ البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ ارادہ مباشرت ایک باطنی اور پوشیدہ امر ہے۔ لہذا حکم شرعی ارادہ کی دلیل اور سبب پر دائر کیا جائے گا اور وہ سبب خریدار کا مباشرت پر قادر ہونا ہے اور یہ واضح بات ہے کہ مباشرت پر قدرت ملکیت اور قبضہ سے حاصل ہوتی ہے۔ لہذا اسی ملکیت و قبضہ کو سبب قرار دیا گیا۔ اور سہولت و آسانی کے پیش نظر اسی سبب پر حکم استبراء کا دار و مدار رکھا گیا۔ پس سبب استبراء یہ ہوا کہ رقبہ پر جدید ملکیت کا حاصل ہونا جو قبضہ کے ساتھ مؤکد ہو۔

یہ حکم دیگر اسباب ملک کی طرف بھی متعدی ہوگا مثلاً خریداری۔ ہبہ۔ وصیت۔ میراث۔ مصلح اور عقد کتابت اور دوسرے ایسے اسباب جو ملکیت کے حصول کا ذریعہ ہوں جیسے بذریعہ صدقہ ملک حاصل کرنا۔

اسی طرح خریدار پر اس صورت میں بھی استبراء واجب ہوگا جبکہ

کسی بچے کے مملوکہ مال سے باندی خریدے یا کسی عورت سے خریدے یا غلام سے خریدے یا اس شخص سے خریدے جس کے یسّاس باندی سے وطی حلال نہ تھی۔ اسی طرح اس صورت میں بھی استبراء واجب ہے جب کہ خریدہ کردہ باندی باکرہ ہو کہ جس سے مباشرت نہیں کی گئی کیونکہ وجوب استبراء کا سبب متحقق ہے۔ اور احکام ثابت ہونے کا مدار ان کے اسباب پر ہوتا ہے (یعنی جب سبب موجود ہو تو حکم بھی ثابت ہوگا) ثبوت احکام کا مدار حکمتوں پر نہیں ہوتا کیونکہ حکمتیں تو مخفی ہو کر رہتی ہیں (یعنی جن حکمتوں کی بناء پر وہ احکام مشروع ہوتے ہیں وہ پوشیدہ ہوتی ہیں لہذا احکام کا مدار ظاہری اسباب پر رکھا گیا) تو رحم مشغول ہونے کے توہم و احتمال پر سبب متحقق ہونے کا اعتبار ہوگا۔

اسی طرح اس حیض کا اعتبار نہ ہوگا جس کے دوران باندی خریدی گئی۔ اور اس حیض کا اعتبار بھی نہ ہوگا جو خریدنے یا اس کے علاوہ اسباب ملکیت میں سے کسی اور سبب سے قبضہ کرنے سے پہلے آیا ہو (یعنی باندی خریدی یا بہ یا صدقہ یا میراث وغیرہ سے حاصل ہوئی ابھی قبضہ نہیں کیا تھا کہ باندی کو حیض آیا۔ تو استبراء میں اس حیض کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ قبضہ کے بعد حیض کا آنا استبراء قرار دیا جائے گا) اور اس ولادت کا اعتبار ہوگا جو ان اسباب کے بعد قبضہ سے پہلے واقع ہو۔ البتہ امام ابو یوسفؒ کو اس سے اختلاف ہے (ان کے نزدیک مکروہ تینوں صورتوں میں خرید و قبضہ کے دوران کا حیض اور ولادت استبراء

کے لیے کافی ہے) اس کی دلیل یہ ہے کہ استبراء واجب ہونے کا سبب
جدید ملکیت مع قبضہ ہے اور سبب کے وجود سے پہلے حکم کا وجود
نہیں ہو سکتا (جیسے سفر قصر نماز کا سبب ہے لیکن سفر کے موجود ہونے
سے پہلے قصر کیسے ہو سکتا ہے اسی طرح ملکیت اور قبضہ استبراء کا سبب
ہے اور جو حیض یا ولادت قبضہ سے پہلے ہوا ہے استبراء کے سلسلے
میں کیسے قابل اعتبار تسلیم کیا جاسکتا ہے)۔

اسی طرح اس حیض کا اعتبار بھی نہیں ہوگا جو نفولی کی بیع میں اجازت
سے پہلے واقع ہو۔ اگر باندی مشتری کے قبضہ میں ہو۔

(لوٹنے ب سے اس کی باندی ہزار روپے میں ج کے لیے خریدی۔ باند
پہلے ہی ج کے پاس موجود ہے امانت یا اجارہ کے طور پر۔ بیع کے بعد
باندی کو حیض آیا لیکن ابھی ج نے بیع کی اجازت نہیں دی۔ بعد میں اجازت
دی تو اجازت سے پہلے کا حیض استبراء کے لیے کافی نہ ہوگا) اور بیع فاسد
میں قبضہ کے بعد لیکن صحیح خرید سے پہلے جو حیض آیا تھا وہ بھی استبراء کے
لیے کافی نہ ہوگا جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ (مثلاً لوٹنے ب سے بیع فاسد
میں ایک باندی خریدی اور قبضہ کر لیا۔ ابھی بیع صحیح واقع نہیں ہوئی تھی کہ
باندی کو حیض آگیا اس کے بعد صحیح بیع کی گئی تو بیع فاسد کے دوران آئے والا
حیض استبراء کے لیے کافی نہ ہوگا)

مسئلہ نمبر ۱۰ اور استبراء واجب ہوتا ہے مشتری کے لیے اس خرید کردہ باند
میں جس میں مشتری کا ایک حصہ تھا اور اب اس نے باقی حصہ خرید لیا

کیونکہ اب وجوب استبراء کے سبب کی تکمیل ہو چکی ہے۔ اور حکم سبب کی تکمیل کی طرف منسوب ہوتا ہے (یعنی جب سبب مکمل ہو جائے تو اس پر حکم ثابت ہو جاتا ہے) اور قبضہ کے بعد جو حیض آیا وہ استبراء کے لیے کافی ہو گا حالانکہ وہ باندی مجوسہ تھی یا مکاتبہ بایں طور کہ خرید کے بعد اس سے عقد کتابت کر لیا۔ پھر مجوسہ اسلام لے آئی یا مکاتبہ بدل کتابت سے عاجز ہو گئی۔ تو خرید اور قبضہ کے بعد آنے والا حیض معتبر ہو گا (کیونکہ یہ حیض وجوب استبراء کے سبب کے بعد آیا ہے۔ سبب ملک جدید اور قبضہ کا مکمل ہونا ہے اور یہ اس امر کا مقتضی ہے کہ باندی اس کے لیے حلال ہو جائے اور مسلمان ہونے یا مکاتبہ کے عاجز نہ ہونے کی صورت میں) جو حرمت تھی وہ ایک مانع کی وجہ سے تھی۔ جیسا کہ حالت حیض میں حیض مباشرت سے مانع ہوتا ہے۔ (لیکن جب مانع جاتا رہا یعنی باندی اسلام لے آئی یا مکاتبہ بدل کتابت سے عاجز ہو گئی تو اس صورت قبضہ کے بعد کا حیض استبراء کے لیے کافی ہو گا) (ہدایہ کے حاشیہ میں اس مقام کی تشریح یوں کی گئی ہے۔ امام خمینیؑ اپنی مختصر میں فرماتے ہیں کہ ایک شخص نے مجوسہ باندی خریدی یا مسلمان باندی خریدی اور مباشرت سے پہلے اس سے عقد کتابت کر لیا۔ پھر حالت کتابت کے دوران اسے حیض آیا اور اسی طرح مجوسہ باندی کو بھی قبضہ کے بعد حیض آیا۔ اس کے بعد مجوسہ نے اسلام قبول کر لیا۔ یا مکاتبہ باندی نے کہا کہ میں بدل کتابت کی ادائیگی نہیں کر سکتی لہذا وہ پھر غلامی کی طرف لوٹ آئی۔ تو ان دونوں صورتوں میں آقا کو اگرچہ

مباشرت کی اباحت حیض کے بعد حاصل ہوئی ہے اور حیض اباحتِ مباشرت سے پہلے گزر چکا ہے لیکن یہ حیض استبراء کے لیے کافی ہوگا۔ کیونکہ مباشرت کی ممانعت ایک مانع کی بنا پر ہوتی یعنی باندی کا غیر مسلمہ ہونا یا مکاتبہ ہونا۔ لیکن چونکہ حیض ملک جدید اور قبضہ کے بعد ہے لہذا استبراء کے لیے کافی ہوگا جیسے حالتِ احرام میں کسی نے باندی خریدی ازاں بعد اس کو حیض آیا۔ تو یہ حیض استبراء کے لیے کافی ہے اگرچہ قربت و مباشرت کی اجازت احرام سے فراغت کے بعد ہوگی۔ کذا فی حاشیۃ الہدایہ و سراج الہدایہ

مسئلہ۔ اس باندی کے حق میں استبراء واجب نہ ہوگا۔ جو بھاگی ہوئی تھی اور پھر لوٹ آئی۔ یا غصب کردہ باندی مالک کو واپس کر دی گئی۔ یا اجارہ پر لی ہوئی باندی واپس کر دی گئی یا رہن میں دی ہوئی باندی کو چھڑا لیا گیا۔ کیونکہ ان صورتوں میں وجوب استبراء کا سبب نہیں پایا جاتا یعنی جدید ملک کا قبضہ کے ساتھ حاصل ہونا۔ اور چونکہ یہ سبب شریعت کی طرف سے متعین و مقرر ہے تو وجود و عدم کے لحاظ سے حکم اسی سبب پر دائر ہوگا (یعنی جہاں سبب موجود ہوگا حکم بھی پایا جائے گا اور جہاں سبب معدوم ہوگا وہاں حکم بھی معدوم ہوگا) اسی مسئلے کی بہت سی نظیریں ہیں جن کو ہم نے کفایۃ المنتہی میں بیان کیا ہے۔

جب استبراء کا واجب ہونا ثابت ہو گیا اور استبراء کے بغیر مباشرت کی حرمت بھی ثابت ہو گئی تو مباشرت کے دواسعی بھی استبراء کے بغیر

ممنوع ہوں گے (جیسے مساس اور بوسہ وغیرہ) کیونکہ یہ دواعیٰ آخر کار مباشرت تک پہنچا دیتے ہیں۔ یا اس احتمال کے پیش نظر کہ یہ امور غیر ملک میں واقع نہ ہوں اس لحاظ سے کہ حمل ظاہر ہو اور اس لحاظ سے کہ شاید بائع اس حمل کا دعویٰ کرے (یعنی وطنی کے دواعیٰ مساس و بوسہ وغیرہ یا تو اس لیے ممنوع ہیں کہ کہیں جذبات سے مغلوب ہو کر مباشرت کا ارتکاب نہ کر بیٹھے اور حرام میں مبتلا نہ ہو جائے یا اس بناء پر کہ شاید وہ حاملہ ہو کیونکہ ابھی اسے حیض نہیں آیا۔ یا شاید بائع اس حمل کا مدعی ہو جس سے وہ بائع کی اُمِّ لَدُو بن جائے اور بیع باطل ہو جائے۔ عینی) بخلاف حائضہ کی صورت کے۔ (یعنی زوجہ یا مملوکہ حائضہ ہو) کہ اس میں دواعیٰ یعنی بوس و کنار وغیرہ حرام نہیں ہوتے کیونکہ ان میں غیر ملک میں واقع ہونے کا احتمال نہیں ہوتا بلکہ مباشرت کی ممانعت صرف حیض کی بناء پر ہوتی ہے (دوسری بات یہ ہے کہ حیض کا زمانہ نفرت کا زمانہ ہوتا ہے اس لیے دواعیٰ کو مباح قرار دینے میں یہ خدشہ نہیں ہوتا کہ بوس و کنار مباشرت پر منتج ہوں گے۔ اور خرید کردہ باندی کے سلسلے میں دخول سے قبل مباشرت کی پوری پوری خواہش اور رغبت ہوتی ہے۔ لہذا بوس و کنار کے مباشرت پر منتج ہونے کا پورا پورا امکان ہوتا ہے۔

جہاں میں یکہ می گئی باندی کے بارے میں ظاہر الروایۃ میں دواعیٰ کا ذکر نہیں کیا گیا اگرچہ مباشرت کی ممانعت تو احادیث نہ پر یہ شے ثابت ہو گئی تھی (امام محمدؒ سے نوادر میں مذکور ہے کہ قیدی باندی کے سلسلے میں

دواعی حرام نہیں۔ کیونکہ دواعی کا غیر کی ملک میں واقع ہونے کا احتمال نہیں (یہ احتمال تو بیع اور ہبہ وغیرہ کی صورت میں ممکن ہوتا ہے کہ شاید بائع یا داهب حمل کا دعویٰ کر بیٹھے۔ لیکن گرفتار شدہ باندی کے بارے میں کون دعویٰ کرے گا؟ کیونکہ گرفتار کردہ باندی کا حمل اگر ظاہر بھی ہو جائے تو حرجی کا دعویٰ صحیح نہیں ہوگا۔ بخلاف خرید کردہ باندی کے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ بائع کا دعویٰ حمل صحیح ہوتا ہے۔)

مسئلہ ۱: حاملہ باندی کا استبراء و فسخ حمل سے ہوگا بدلیل حدیث ادطاس۔ اور مہینوں والی باندی کا استبراء مہینہ گزرنے سے ہوگا۔ (یعنی جن عورتوں کو بڑھاپے یا کم عمری کی وجہ سے حیض نہیں آتا ایک ماہ گزرنے پر ان کا استبراء ہوگا) کیونکہ مہینہ ان کے حق میں حیض کے قائم مقام ہوتا ہے۔ جیسا کہ معتدہ کے مسئلے میں ذکر اگر اسے حیض نہ آتا ہو تو اس کی عدت تین ماہ ہوتی ہے)

اگر دورانِ ماہ میں باندی کو حیض آنے لگا تو اس کا استبراء یا مہینہ مہینے کے لحاظ سے باطل ہوگا۔ کیونکہ اسے اصل پر قدرت حاصل ہو گئی۔ پہلے اس کے کہ وہ بدل سے اپنا مقصد حاصل کرے۔ جیسا کہ عدت میں ہوتا ہے (یعنی جو عورت مہینوں کے لحاظ سے عدت گزار رہی ہو اور دورانِ عدت حیض آجائے تو اب اس کی عدت حیض کے حساب سے ہوگی) اگر باندی کا حیض مرتفع ہو جائے یعنی خریدنے کے بعد اسے حیض نہ آئے (تو اسے چھوڑے رکھے یہاں تک کہ جب واضح ہو جائے کہ وہ حاملہ

نہیں ہے تو اس سے مباشرت کر سکتا ہے اور ظاہر الروایۃ میں اس سلسلے میں کسی مخصوص مدت کی تعیین نہیں کی گئی۔ مشائخ فرماتے ہیں کہ دو تین ماہ کے عرصے میں حمل واضح ہو جاتا ہے۔ امام محمدؒ سے مروی ہے کہ یہ مدت چار ماہ اور دس دن ہے۔ امام محمدؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ یہ مدت دو ماہ اور پانچ دن ہے آزاد اور باندی کی عدت و فوات پر قیاس کرتے ہوئے (محررہ کی عدت و فوات چار ماہ دس دن اور باندی کی دو ماہ پانچ دن) امام زفر دو سال کی مدت کے قائل ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ سے بھی یہی ایک روایت ہے۔

مسئلہ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک استبراء ساقط کرنے کے لیے حیضہ کرنے میں کوئی حرج نہیں البتہ امام محمدؒ کو اختلاف ہے (وہ استبراء کے لیے جواز حیضہ کے قائل نہیں) ہم نے دونوں حضرات کے دلائل کتاب الشفعہ میں بیان کر دیے ہیں۔

جب اس بات کا علم ہو جائے کہ بائع نے اس طہر میں باندی سے مباشرت نہیں کی تو امام ابو یوسفؒ کا قول معمول یہ ہوگا۔ اور امام محمدؒ کا قول معمول یہ ہوگا جب پتا چلے کہ بائع نے اس طہر میں مباشرت کی ہے (یعنی اگر پتا چلے کہ بائع نے اس طہر میں وطی نہیں کی تو امام ابو یوسفؒ کے قول کو معمول بہ بناتے ہوئے استبراء کے لیے حیضہ جائز ہوگا اور اگر بائع نے مباشرت کر لی ہو تو امام محمدؒ کے قول کے مطابق حیضہ جائز نہ ہوگا۔

استبراء ساقط کرنے کا حیلہ یہ ہے کہ جب خریدار کے نکاح میں کوئی آزاد عورت نہ ہو تو وہ خریدے سے قبل اس باندی سے نکاح کر لے پھر اسے خرید لے (تو اس صورت میں منکوحہ کو خریدنے سے نکاح باطل ہو جائے گا اور اس پر استبراء واجب نہ ہوگا کیونکہ اس نے اپنی منکوحہ باندی خریدی ہے)۔

اگر مشتری کے نکاح میں آزاد عورت موجود ہو تو اس صورت میں حیلہ یہ ہوگا کہ مشتری کی خرید سے پہلے بالغ اس باندی کا نکاح کسی ایسے شخص سے کر دے جس پر اعتماد کیا جاسکتا ہو۔ یا مشتری اپنے قبضہ سے پہلے کسی قابل اعتماد شخص سے اس کا نکاح کر دے (کہ وہ طلاق دے دے گا یا مشتری امر طلاق اپنے اختیار میں رکھتے ہوئے بھی نکاح کر سکتا ہے)۔ یہی صورت میں مشتری اس کو خرید کر قبضہ کرے اور دوسری صورت میں جبکہ مشتری نکاح کر کے دے مشتری قبضہ کر لے اور اس کا خاوند اسے طلاق دے دے تو استبراء ساقط ہوگا۔ کیونکہ سبب وجوب استبراء یعنی مالک جدید مع قبضہ مؤکد کے پائے جانے کے وقت اس باندی کی شرمگاہ اگر مشتری کے لیے حلال نہ ہو (یعنی ملکیت کے حصول کے وقت مشتری کو اس سے مباشرت کرنا ممنوع ہو) تو استبراء واجب نہیں ہوتا (کیونکہ ملکیت کے حصول کے وقت وہ منکوحہ غیر تھقی اس لیے مشتری کے لیے مباشرت ممنوع تھی) اگرچہ بعد میں شوہر کے طلاق دینے سے اس کے لیے حلال ہو جائے (چونکہ شوہر نے طلاق قبل الذخول دی ہے لہذا عدت اور استبراء لازم نہ

ہوگا کیونکہ سبب کے پلٹے جانے کا زمانہ قابل اعتبار ہوتا ہے۔ جیسے کہ اس صورت میں جب کہ باندی کسی دوسرے شوہر کی وجہ سے معتدہ ہے یعنی ایسی باندی خرید کی جو اپنے شوہر سے عدت گزار رہی ہے۔ خریدار نے اس پر قبضہ کر لیا بعد ازاں اس کی عدت گزر گئی تو استبراء واجب نہیں کیونکہ ملکیت مع قبضہ کے وقت اس کی شرمگاہ خریدار کے لیے حلال نہ تھی۔ تو جب سبب کے وقت استبراء واجب نہ ہوا تو اسٹندہ بھی واجب نہ ہوگا۔ (التہایہ شرح الہدایہ)

مسئلہ :- امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا: ظہار کرنے والا جب تک کفارۃ ظہار ادا نہ کرے نہ تو اپنی زوجہ سے مباشرت کرے۔ نہ شہوت سے لمس کرے۔ نہ بوسہ دے اور نہ اس کی شرمگاہ کی طرف شہوت سے نظر کرے کیونکہ جب ادائیگی کفارۃ تک مباشرت حرام ہے تو مباشرت کے دواعی بھی حرام ہوں گے کیونکہ یہ دواعی مباشرت تک پہنچنے کا سبب بن سکتے ہیں۔ اس لیے کہ قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ حرام چیز کا سبب بھی حرام ہوتا ہے جیسے کہ اعتکاف اور احرام کی حالت میں (کہ جس طرح اعتکاف و احرام کے دوران مباشرت ممنوع ہے اسی طرح اس کے دواعی بھی ممنوع ہیں) اور جیسے اس منکوحہ کی صورت میں جس سے شبہ میں مباشرت کی گئی (مثلاً رات کی تاریکی میں ونے ب کی زوجہ کو اپنی زوجہ یا باندی خیال کرتے ہوئے مباشرت کر لی بعد میں حقیقت کا علم ہوا تو اب ب کی زوجہ پر عدت واجب ہوگی اور القضاء عدت سے پہلے ب کے لیے جس طرح

اپنی بیوی سے مباشرت حرام ہے اسی طرح دواعی مباشرت بھی حرام ہیں (بجلاف حیض اور روزے کی حالت کے اس لیے کہ حیض کا سلسلہ نہ عورت کی نصف عمر تک چلتا ہے (مثلاً پہلے دس دن حیض آیا پھر پندرہ دن طہر کے بعد شروع ہو گیا تو ایک ماہ میں نصف حصہ حیض کی حالت میں گزرا۔ لہذا حیض کا زمانہ تقریباً نصف عمر کو محیط ہوتا ہے) فرضی روزے ایک ماہ تک اور نفلی روزے عمر کے اکثر حصے تک جاری رہتے ہیں تو حیض و صوم میں دواعی سے ممانعت کرنے میں کچھ نہ کچھ حرج و دشواری پیش آئے گی (لہذا ان دونوں حالتوں میں مباشرت کو ممنوع قرار دیا گیا لیکن اس کے دواعی کو حرام نہیں کیا گیا) اور حرج کی یہ بات ان صورتوں میں جن کو ہم نے شمار کیا ہے (یعنی ظہار، حالت احرام و اعتکاف) پیش نہیں آتی۔ کیونکہ ان کی مذنی بہت کم ہوتی ہیں۔ اور یہ امر روایات صحیحہ سے ثابت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بوسہ لیتے درآنحالیکہ آپ صائم ہوتے اور اپنی ازدواج مطہرات کے ساتھ مضاجعت کرتے (یعنی ساتھ لیتے) درآنحالیکہ وہ حائضہ ہوتیں۔

مسئلہ ۲۔ امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ اگر کسی شخص کی ملکیت میں دو سگی بہنیں لوندیاں ہوں۔ اس نے دونوں کا شہوت سے بوسہ لیا تو ان دونوں میں سے ایک سے بھی مباشرت نہیں کر سکتا۔ اور نہ کسی ایک کا بوسہ لے سکتا ہے اور نہ شہوت سے مس کر سکتا ہے اور نہ شہوت سے شہر مگاہ کی طرف نظر کر سکتا ہے یہاں تک کہ دوسری باندی کی شہر مگاہ کو

کسی دوسرے کی ملکیت میں نہ دے دے۔ اس دوسرے شخص کو مالک بنادینے کی صورت سے یا اس سے نکاح کرنے کی صورت سے یا وہ دوسری بیوی کو اگر آزاد کر دے۔ اس حکم کی بنیاد یہ ہے کہ دو مملوکہ بہنوں کو مباشرت کے لحاظ سے جمع کرنا جائز نہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد وَ اَنْ تَجْمَعُوْا بَيْنَ الْاَخْتَيْنِ (اے مسلمانو! تم پر حلال نہیں کہ تم دو بہنوں کو نکاح و مباشرت میں جمع کرو) مطلق ہے۔ (جس میں باندی یا غیر باندی کی کوئی تخصیص نہیں) اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ (یا جن کے تمہارے دائیں ہاتھ مالک ہوں یعنی باندیاں) مذکورہ بالا آیت کے معارض نہیں ہے۔

کیونکہ جب محل اور محرم میں تقابل و تعارض ہو تو ہمیشہ محرم کو ترجیح حاصل ہوتی ہے۔ (یعنی پہلی آیت سے حرمت جمع بین الاختین واضح ہے۔ مگر دوسری آیت بھی لونڈیوں کے حق میں مطلق ہے جس میں دو بہنوں کی کوئی تخصیص نہیں۔ تو اس دوسری آیت سے جمع بین الاختین کی حلت واضح ہے۔

لہذا دونوں آیتوں میں تعارض لازم آیا۔ صاحب ہدایہ نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ جب محل اور محرم میں تعارض ہو تو ترجیح محرم کو ہوتی ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ہم دوسری آیت کا عموم تسلیم نہیں کرتے بلکہ اس آیت میں خصوص پایا جاتا ہے کیونکہ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ میں مجوسہ باندی اور رعنا کے رشتے یعنی مملوکہ ماں اور بہن بھی داخل ہیں حالیکہ یہ بالاتفاق حرام ہیں جس آیت میں استثنا پایا جائے وہ عام نہیں رہتی۔ لہذا دوسری آیت مخصوص ہوئی۔ اور مطلق اور مخصوص آیت میں تعارض نہیں ہوا کرتا)

جس طرح دو پہنوں کو مباشرت کے طور پر جمع کرنا جائز نہیں اسی طرح انھیں مباشرت کے دواعی میں بھی جمع کرنا جائز نہیں کیونکہ نص قرآنی مطلق ہے (جو مباشرت اور اس کے دواعی کو بھی شامل ہے)

دوسری بات یہ ہے کہ مباشرت کے دواعی بھی حرمت میں مباشرت کے قائم مقام ہیں جیسا کہ گزشتہ سطور میں ہم تفصیلی کے ساتھ بیان کر چکے ہیں۔ پس جب اس شخص نے ان دونوں کا بوسہ لیا تو گویا اس نے دونوں سے مباشرت کر لی۔ اور اگر وہ دونوں سے حقیقتہً مباشرت کر لیتا تو اس کے لیے یہ جائز نہ رہتا کہ اس کے بعد وہ کسی ایک سے بھی مباشرت کرے اور نہ یہ مباح رہتا کہ مباشرت پر آمادہ کرنے والے ایسا ب میں سے کسی سبب کو ان کے ساتھ عمل میں لائے۔ اسی طرح یہی حکم ہوگا جب ان کا بوسہ لے یا شہوت سے انھیں مس کرے یا شہوت سے ان کے فرج کو دیکھے جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے (کہ مباشرت کے دواعی بمنزلہ مباشرت ہوتے ہیں)۔

البتہ اگر وہ دونوں میں ایک بہن کے فرج کا مالک کسی دوسرے شخص کو بنا دے بطور تملیک یا اس کا نکاح دوسرے شخص سے کر دے یا اسے آزاد کر دے۔ کیونکہ ان مذکورہ امور کی بناء پر جب دوسری کی شرمگاہ اس پر حرام ہو گئی تو وہ ایک سے مباشرت کرنے کی صورت میں دو پہنوں کو جمع کرنے والا نہ ہوگا۔

امام قسطلانیؒ کی ”ملک“ سے مراد یہ ہے کہ ملک یمین کے ساتھ کسی دوسرے کو اس کی ذات کا مالک بنا دے۔ پس یہ قول تملیک کے جملہ

اباب کو شامل ہوگا خواہ بصورت بیع یا کسی اور وجہ سے ہو (جیسے ہبہ)
صدقہ اور صلح وغیرہ)

دوسری باندی کے بعض حصے کا دوسرے کو مالک بنانا کل حصے کے
مالک بنانے کی طرح ہوگا۔ کیونکہ بعض حصے کا مالک بنانے سے بھی اس
سے مباشرت حرام ہو جاتی ہے۔ اسی طرح ان میں سے کسی ایک کے بعض
حصے کو آزاد کرنا کل حصے کے آزاد کرنے کی طرح ہوگا۔ اور ان دونوں میں
سے کسی ایک کے ساتھ عقد کتابت کرنا اعتناق کی طرح ہے کیونکہ ان تمام
صورتوں سے مباشرت کی حرمت ثابت ہو جاتی ہے۔ لیکن دوسری سے
کسی ایک کو بطور رہن دینے یا اجارہ پر دینے یا مدبرہ بنانے سے دوسری
بہن حلال نہ ہوگی کیونکہ ان افعال سے دوسری باندی اس کی ملکیت سے
خارج نہیں ہوتی۔

امام کے قول اذ نکاح سے مراد نکاح صحیح ہے۔ لیکن اگر اس
نے ان میں سے ایک کو نکاح فاسد کے ساتھ کسی سے بیاہ دیا تو اسے
دوسری کے ساتھ مباشرت کرنا حلال نہ ہوگا کیونکہ نکاح فاسد سے منکوحہ
حلال نہیں ہوتی تو اس کی شرمگاہ کو دوسرے کی ملکیت میں دینا درست
نہ ہوا) البتہ نکاح فاسد میں اگر خاوند اس سے مباشرت کرے تو دوسری
بہن اس پر حلال ہوگی کیونکہ مدخوہ پر عدت واجب ہوتی ہے اور عدت
بھی تحویم کے سلسلے میں نکاح صحیح کی طرح ہوتی ہے (یعنی دوسرے شخص کی
معتدہ سے نکاح کرنا اسی طرح حرام ہوتا ہے جیسے کہ غیر کی منکوحہ سے

نکاح کرنا حرام ہوتا ہے) اگر آقا نے دونوں بہنوں میں سے ایک کے ساتھ مباشرت کر لی تو اب آقا کے لیے صرف اسی مدخلہ سے مباشرت جائز ہوگی دوسری سے جائز نہ ہوگی کیونکہ دوسری کے ساتھ مباشرت کرنے سے وہ جامع بین الاختین بن جاتا ہے (جو ممنوع ہے) لیکن صرف مدخلہ کے ساتھ مباشرت کرنے سے جامع بین الاختین نہیں ہوتا۔

اور ہر ایسی دو عورتیں جن کو نکاح میں جمع کرنا جائز نہیں (مثلاً خالہ بھانجی اور بھوپھی بھتیجی وغیرہ) وہ ہمارے بیان کردہ مسئلہ نکاح میں دو بہنوں کے درجہ میں ہیں (کہ اگر ان دونوں کا بوسہ لے لیا تو نہ ان سے مباشرت جائز ہوگی اور نہ دواعی مباشرت)

مسئلہ ۷۔ امام محمدؒ نے الجامع المصغیر میں فرمایا اور یہ مکر وہ ہے کہ ایک مرد دوسرے مرد کے منہ کو چومے یا اس کے ہاتھ کو یا اس کے جسم کے کسی حصہ کو یا اس سے معانقہ کرے یعنی بغلگیر ہو۔ امام طحاویؒ نے تہذیب الآثار میں ذکر کیا ہے کہ یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے۔ امام ابو یوسفؒ نے فرمایا چومنے اور معانقہ کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں مروی ہے کہ جب حضرت جعفرؓ حبشہ سے واپس آئے تو حضورؐ نے ان سے معانقہ فرمایا اور ان کی پیشانی کو دونوں آنکھوں کے درمیان بوسہ دیا۔

طرفین کی دلیل ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ مکرمہ اور مکہ

سے منع فرمایا۔ مکامحہ سے مراد معافۃ ہے اور مکامحہ سے مراد بوسہ دینا ہے۔ اور جو روایت امام ابو یوسفؒ نے استدلال میں پیش کی۔ وہ تحویم سے ماقبل کی حالت پر محمول ہے۔

مشائخ کرام نے فرمایا کہ یہ اختلاف ایسے معافۃ کے بارے میں ہے جو ایک انار میں ہو (یعنی دونوں مرد صرف ایک چادر باندھے ہوئے ہوں تمیض نہ ہو) اگر مرد کے بدن پر قمیص وجبہ ہو تو بالاتفاق معافۃ میں کوئی قباحت نہیں اور یہی صحیح ہے۔ (فتویٰ امام ابو یوسفؒ کے قول پر) عھم اگر دونوں مرد باقاعدہ لباس میں ملبوس ہوں تو معافۃ کرنا بالکل جائز ہے۔ جہاں تک بوسہ دینے کا تعلق ہے۔ جب اس میں شہوت کا عنصر شامل نہ ہو تو جائز ہے۔ کیونکہ صحابہ کرامؓ حضورؐ کی خدمت میں حاضر ہو کر آپؐ کے ہاتھ چوما کرتے۔ نیز جب کبھی حضرت فاطمہؓ آپؐ کے پاس تشریف لائیں تو آپؐ اٹھ کھڑے ہوتے اور انہیں چومتے۔ اسی طرح جب آپؐ حضرت فاطمہؓ کے گھر جاتے تو وہ اٹھ کر آپؐ کو بوسہ دیا کرتیں)۔

مسئلہ :- امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ مصافحہ کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں (بوقت ملاقات) کیونکہ یہ چیز ابتداء اسلام سے اب تک تواتر اور تواتر سے چلی آتی ہے۔ نیز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جس نے اپنے مسلمان بھائی سے مصافحہ کیا۔ اور اس کا ہاتھ ہلایا (یعنی پر جوش اور پر غلو مصافحہ کیا) اس کے گناہ جھڑ جاتے ہیں۔

فصل فی البیع

(بیع و شراء کے امور میں مکروہات کا بیان)

مسئلہ: امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا کہ برادر لید فروخت کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ انسانی فضلہ کی بیع مکروہ ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ گوبر اور لید کی بیع بھی جائز نہیں۔ کیونکہ یہ نجس العین ہیں تو یہ انسانی فضلہ اور دباغت سے قبل مردار کی کھال کے مشابہ ہوں گے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ گوبر قابل ارتفاع چیز ہے کیونکہ گوبر کو فروغہ اراضی میں زیادہ پیداوار حاصل کرنے کی غرض سے بطور کھاد استعمال کیا جاتا ہے لہذا گوبر کو مال کی حیثیت حاصل ہوگی اور مال محل بیع ہوتا ہے۔ بخلاف انسانی فضلہ کے کہ اس سے اس صورت میں ارتفاع حاصل کیا جاتا ہے جب کہ وہ مٹی کے ساتھ مل کر کھاد بن چکا ہو۔ اور ایسے مخلوط کی بیع جائز ہے۔ امام محمدؒ سے ایسے ہی مروی ہے اور یہی صحیح ہے۔ علیٰ لہذا القیاس مخلوط انسانی فضلہ سے ارتفاع جائز ہے غیر مخلوط سے جائز نہیں صحیح روایت کے لحاظ سے

مخلوط فضلہ اس روغن زیتون کی طرح ہے جس میں نجاست مخلوط ہو جائے (تو ایسے تیل کو جلانے وغیرہ کے لیے کام میں لایا جاسکتا ہے اور اس کی فروخت جائز ہوتی ہے)

مسئلہ در امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا جس شخص کو ایک باندی کے متعلق علم ہو کہ وہ فلاں شخص کی مملوکہ ہے۔ اس نے ایک دوسرے شخص کو وہ باندی فروخت کرتے دیکھا اور اس نے کہا کہ مجھے اس کے آقا نے فروخت کے سلسلے میں وکیل مقرر کیا ہے تو اس شخص کے لیے یہ گنجائش ہے کہ اس باندی کو خرید لے اور خریدنے کے بعد مباشرت بھی روا ہے کیونکہ وکیل نے ایک صحیح قسم کی خبر دی ہے اور خبر کے ساتھ اس خبر میں کوئی شخص مخاصمت و منازعت کرنے والا بھی نہیں۔ نیز معاملات کے سلسلے میں فرد واحد کا قول قابل قبول ہوتا ہے جس صفت کے ساتھ بھی ہو یعنی مخبر خواہ آزاد ہو یا غلام، عورت ہو یا مرد، بالغ ہو یا نابالغ البتہ اس میں فہم معاملات کی اہلیت پائی جائے (جیسا کہ اکل و شرب کی فصل میں بیان کیا گیا ہے)۔

اسی طرح مخبر کی بات صحیح تسلیم کی جائے گی جب وہ کہے کہ میں نے یہ باندی مالک سے خرید لی ہے یا مالک نے مجھے ہبہ کر دی ہے یا اس نے یہ باندی مجھ پر صدقہ کر دی ہے۔ بدلیل مذکورہ بالا (کہ اس نے صحیح خبر دی ہے جس کا کوئی مخاصم نہیں)۔

مخبر کا قول اس صورت میں قابل قبول ہوگا جب کہ وہ قابل اعتماد شخص ہو اور اسی طرح اس صورت میں بھی قابل قبول ہوگا جب کہ پورے طور پر قابل اعتماد نہ ہو لیکن سامع کی غالب رائے یہ ہو کہ وہ خبر دینے میں صادق ہے کیونکہ معاملات کے سلسلے میں مخبر کا عادل ہونا

ضروری نہیں۔ شدید ضرورت و حاجت کے درپیش ہونے کے مد نظر جیسا کہ گزر چکا ہے (یعنی اگر ہر معاملے میں خبر کی عدالت کی تلاش کی جاتی رہے تو بیع و شراہ کے معاملات رک جائیں گے اور لوگ حصول ضروریات سے محروم رہیں گے)۔

اگر سامع کی غالب رائے یہ ہو کہ خبر خبر دینے میں کاذب ہے تو سامع کے لیے گنجائش نہ ہوگی کہ اس سے معاملہ میں کچھ تعرض کرے (یعنی نہ تو خرید سکتا ہے اور نہ مباشرت کر سکتا ہے) کیونکہ غالب رائے کو یقین کے قائم مقام قرار دیا جاتا ہے۔

اسی طرح جب اسے علم نہ ہو کہ یہ باندی فلاں شخص کی ہے لیکن جس شخص کے پاس باندی ہے وہ اسے بتائے کہ یہ باندی فلاں شخص کی ہے اور مالک نے مجھے اس کی فروخت کے لیے وکیل مقرر کیا ہے یا میں نے مالک سے خرید لی ہے۔ حالانکہ مخبر ثقہ اور قابل اعتماد شخص ہے تو اس کی بات تسلیم کی جائے گی اگر وہ ثقہ شخص نہ ہو تو غالب رائے کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ قابض کا خبر دینا اپنے حق میں مجتہد ہے۔

(جب کہ اس کے مقابلے میں کوئی معارض بھی نہ ہو)
اگر قابض اسے باندی کے بارے میں کچھ نہ بتائے لیکن یہ شخص بیچتا ہے کہ یہ باندی فلاں شخص کی ہے۔ تو قابض سے اس وقت تک نہ خریدے جب تک اُسے یہ پتہ نہ چل جائے کہ یہ پہلے شخص کی ملکیت سے منتقل ہو کر دوسرے شخص کی ملکیت میں آچکا ہے کیونکہ پہلے شخص کا

قبضہ اس کی ملکیت کی دلیل ہے۔

اگر اس شخص کو باندی کے بارے میں کوئی پہچان نہ ہو تو اسے خرید سکتا ہے خواہ قابض شخص فاسق ہی ہو کیونکہ فاسق کا قبضہ فاسق وثقہ سب کے حق میں اس فاسق کی ملکیت کی دلیل ہے اور کوئی خبر اس کے معارض بھی موجود نہیں جب ظاہری دلیل موجود ہو تو غالب رائے کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ البتہ اگر صورت یہ ہو کہ ایسا (حقیر) شخص اس قسم کی (عدوہ) باندی کا مالک نہیں ہو سکتا تو اس صورت میں اس کے لیے مناسب یہ ہے کہ اس کی خرید سے استراذ کرے لیکن اس کے باوجود اگر اس نے خرید لیا تو امید ہے کہ اس کے لیے خرید کی گنجائش ہوگی۔ کیونکہ اس نے ایک شرعی دلیل پر اعتماد کیا ہے۔ (اس لیے کہ قبضہ ملکیت کی دلیل ہے)

اگر اس باندی کو فروخت کے لیے لانے والا غلام ہو یا باندی ہو تو اس کی بات تسلیم نہ کرے! اور نہ خریدے جب تک کہ حالات کی مکمل تفتیش نہ کر لے۔ کیونکہ مملوک کی کوئی ملکیت نہیں ہوتی لہذا یہ امر خود بخود واضح ہو گیا کہ اس باندی کی ملکیت کسی دوسرے شخص کی ہے۔

اگر لانے والے غلام یا باندی نے اسے بتایا کہ اس کے آقا نے اسے فروخت کرنے کی اجازت دی ہے حالیکہ خبر ثقہ اور قابل اعتماد شخص ہو تو اس کی بات تسلیم کر لی جائے گی اور اگر وہ ثقہ نہ ہو تو غالب رائے کا اعتبار کیا جائے گا لیکن اگر اس کی کوئی حتمی رائے نہ ہو تو خرید نہ کرے کیونکہ ایک مانع موجود ہے (یعنی خبر کا غلامی کی بنا پر ملکیت کی اہلیت

سے محروم ہوتا) لہذا کسی نہ کسی دلیل کا ہونا ضروری ہے۔
مسئلہ: اگر کسی عورت کو ایک ثقہ شخص نے خبر دی کہ اس کا شوہر
 جو سفر میں تھا وہ اسے چھوڑ کر فوت ہو گیا ہے۔ یا اس نے اسے تین طلاقیں
 دے دی ہیں یا وہ شخص ثقہ نہ ہو لیکن عورت کے پاس خاوند کی طرف
 سے ایسی تحریر لے آیا جس میں طلاق کے متعلق تحریر ہے۔ عورت کو یہ
 پتا نہیں کہ یہ تحریر اس کے خاوند کی ہے یا نہیں۔ البتہ اس کی غالب
 رائے یہ ہے کہ یہ بات درست ہے یعنی وہ غور و فکر اور سوچ و بچار
 کے بعد یہ فیصلہ کرے تو عدت گزار کر دوسرا نکاح کر لینے میں کوئی حرج
 نہیں۔ کیونکہ علاقہ زوجیت کو قطع کرنے والی چیز درپیش ہے۔ یعنی وہ ایسی
 خبر ہے کہ اس کے بالمقابل کوئی منازعت نہیں (اس لیے اس خبر پر اعتبار
 کیا جاسکتا ہے)

اسی طرح جب ایک عورت ایک مرد سے کہے کہ مجھے میرے خاوند
 نے طلاق دے دی ہے اور میری عدت گزر چکی ہے۔ تو وہ اس سے نکاح
 کر سکتا ہے۔ اسی طرح جب تین طلاق یافتہ عورت نے اپنے پہلے خاوند
 سے کہا کہ تیری طلاق کی عدت گزرنے کے بعد میں نے ایک اور شخص سے
 شادی کر لی تھی اور اس نے میرے ساتھ مباشرت بھی کی تھی پھر مجھے طلاق دے
 دی چنانچہ اب میری عدت گزر چکی ہے تو زوج اول کے نکاح کرنے میں
 کوئی مضائقہ نہیں۔

اسی طرح جب باندی نے کہا کہ میں فلاں شخص کی باندی تھی اور اس

نے مجھے آزاد کر دیا ہے (تو سامع اس سے نکاح کر سکتا ہے) کیونکہ غلامی کو قطع کرنے والا امر پیش آرہا ہے۔

اگر عورت کو ایک مخبر نے بتایا کہ تمہارا نواصل نکاح ہی فاسد تھا۔ یا جب خاوند نے تجھ سے نکاح کیا تھا تو وہ مرتد تھا یا رضاعت کے رشتے سے تیرا بھائی تھا تو مخبر کی خبر قبول نہیں کی جائے گی۔ جیت تک مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں اس امر کی شہادت نہ دیں۔

اس صورت میں بھی یہی حکم ہوگا جب مرد کو کوئی شخص یہ خبر دے کہ جب تو نے اپنی عورت سے نکاح کیا تھا تو یہ مرتد تھی۔ یا رضاعت کے رشتے سے تیری بہن تھی (تو یہ خبر قابل قبول نہ ہوگی) اور خاوند کو یہ جائز نہ ہوگا کہ وہ اس کی بہن سے نکاح کرے یا اس کے علاوہ چار عورتوں سے نکاح کر سکے۔ جب تک کہ دو عادل شخص اس کی شہادت نہ دیں کیونکہ مخبر نے ایک ایسے فساد کی خبر دی ہے جو عقد سے مفاران و متصل ہے۔ اور نئے عقد نکاح پر اقدام اس کی صحت کی دلیل اور اس کے فساد کا انکار ہے (حالیکہ مخبر نے اس کے فساد اور عدم صحت کی خبر دی ہے) تو مخبر کی خبر سے نزاع کرنے والا ظاہراً موجود ہے (لہذا حجت و بقیہ کے بغیر خبر قابل قبول نہ ہوگی)

بخلاف اس صورت کے جب کہ منکوحہ صغیرہ ہو اور زوج کو کسی نے خبر دی کہ تیری زوجہ نے تیری ماں یا بہن کا دودھ پیا ہے تو اس صورت میں ایک مخبر کا قول قابل قبول ہوگا۔ کیونکہ مخبر کی خبر سے نکاح کو قطع کرنے والا

اگر بعد میں طاری ہونے والا ہے اور نکاح پر اقدام کرنا اس بات کی دلیل نہیں کہ رضاعت معدوم ہے۔ لہذا کوئی منازع ثابت نہ ہوا پس عدول صورتوں میں فرق ظاہر ہو گیا۔ اور اسی بنیاد پر دیگر مسائل میں بھی فسق کا دار و مدار ہے (یعنی پہلی صورت میں جب مخبر نے خبر دی کہ تیرا نکاح رضاعی بہن سے ہوا۔ اور دوسری صورت میں یہ خبر دی کہ تیری زوجہ مغیرہ نے تیری مال کا دودھ پی لیا ہے اور تیری رضاعی بہن بن گئی ہے۔ تو دونوں صورتوں میں فرق ظاہر ہے کہ پہلی صورت میں منازع موجود ہے یعنی اقدام علی النکاح اور دوسری صورت میں نکاح کے اقدام کے بعد قاطع نکاح طاری ہوا۔ تو دونوں میں فرق واضح ہو گیا۔

پھر مصنف فرماتے ہیں کہ فرق کا مدار اسی اصل پر ہوگا کہ اگر مفسد اگر بعد میں طاری ہونے والا ہو تو ایک عادل شخص کی خبر کافی ہوگی۔ اور اگر مفسد عقد سے تقارن ہو تو دو عادل گواہوں کی شہادت ضروری ہوگی)

اگر ایک ایسی صغیرہ باندی جو اپنے مافی الضمیر کا اظہار نہیں کر سکتی ایک شخص کے قبضہ میں ہو جو اس کے مملوکہ ہونے کا دعویٰ کرتا ہے۔ جب باندی بڑی ہو گئی اور کسی دوسرے شہر میں اسے ایک شخص ملا جس سے باندی نے کہا کہ میں اپنی اصل ذات کے لحاظ سے ایک آزاد عورت ہوں تو اس شخص کو اس بالغہ کے ساتھ شادی کرنے کی گنجائش نہ ہوگی کیونکہ اس کی بات کے بالمقابل منازع موجود ہے اور وہ قابض کا قبضہ

ہے بخلاف صورت سابقہ کے کہ جب باندی نے یہ خبر دی تھی کہ میں غلام شخص کی باندی تھی لیکن اس نے مجھے آزاد کر دیا ہے تو اس صورت میں منازع موجود نہ ہونے کی بنا پر نکاح کی گنجائش ہوتی ہے)

مسئلہ ۱۔ امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ جب ایک مسلمان شخص شراب فروخت کرے اس کی قیمت وصول کرے اور اس پر قرض بھی ہو تو قرضخواہ کے لیے شراب کی اس قیمت سے قرض وصول کرنا مکروہ تحریمی ہے۔ اگر شراب فروخت کرنے والا نصرانی ہو۔ تو شراب کی قیمت سے قرض وصول کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں (جب کہ بائع مسلمان ہو) بیع ہی باطلی ہے کیونکہ مسلمان کے حق میں شراب مال مقوم نہیں۔ لہذا قیمت پر مشتری کی ملکیت باقی رہے گی۔ اور قرض خواہ کو بائع سے لینا حلال نہ ہوگا۔ اور دوسری صورت میں جب کہ بائع نصرانی ہو بیع صحیح ہوگی کیونکہ ذمی کے حق میں شراب مال مقوم ہے۔ لہذا بائع کو اس ثمن کی ملکیت حاصل ہو جائے گی اور قرض خواہ کے لیے اس سے اپنا قرض وصول کرنا جائز ہوگا۔

مسئلہ ۲۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ آدمیوں اور بھانڈوں کی روزانہ کی خوراک اور چارے کی ذخیرہ اندوزی کرنا مکروہ تحریمی ہے۔ جب کہ یہ ذخیرہ اندوزی ایسے شہر میں کی جائے کہ ذخیرہ اندوزی سے تکلیف کا سامنا ہو۔ اسی طرح لکڑی بھی مکروہ تحریمی ہے (یعنی باہر سے غلہ لانے والے تاجروں کو شہر میں داخل ہونے سے پہلے مل کر ذخیرہ اندوزی کے

یہ تمام غلہ خرید لینا۔ جب ذخیرہ کرنے سے کسی کو کوئی تکلیف نہ پہنچے تو کوئی حرج نہیں۔ اس بارے میں اصل معیار حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ جو شخص باہر سے غلہ لاکر اہل شہر کے لیے سہولت پیدا کرے اللہ تعالیٰ اس کے رزق میں وسعت فرماتا ہے۔ اور جو شخص ذخیرہ اندوزی کرتا ہے وہ ملعون ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ غلہ سے عامۃ الناس کا حق وابستہ ہوتا ہے اس لیے غلہ کو فروخت سے روکنے میں عوام کے حق کا ابطال لازم آتا ہے اور معیشت میں تنگی پیدا کرنا لازم آتا ہے۔ لہذا ایسا فعل مکروہ تحریمی ہوگا جب کہ ذخیرہ اندوزی سے اہل شہر کو تکلیف ہو یا اس طور کہ شہر چھوٹا ہو (اور وہاں غلہ کی دوسری دکانیں نہ ہوں) بخلاف اس صورت کے جب کہ ذخیرہ اندوزی اہل شہر کے لیے باعثِ دقت نہ ہو یا اس طور کہ شہر بڑا ہو اور شہر میں غلے کی بہت سی دکانیں ہوں جہاں سے ہر شہری باسانی غلہ حاصل کر سکتا ہے تو اس وقت ذخیرہ کرنے میں کوئی خاص حرج نہ ہوگا) کیونکہ وہ کسی کو تکلیف و ضرر دیے بغیر اپنے ملک کو روک رہا ہے (اور مالک اپنی ملکیت کو روکنے کا حق رکھتا ہے)

تعلق کا حکم بھی یہی ہے (کہ اگر غلے کے تاجروں سے شہر میں داخل ہونے سے پہلے مل کر تمام غلہ خرید لے اور اس خرید سے اہل شہر کو کوئی دقت نہ ہو تو جائز ہے ورنہ نہیں) کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تعلقِ جلب اور تعلقِ رقبان سے ممانعت فرمائی۔ (یعنی جو تاجر دیگر علاقوں

سے غلہ خرید کر اس شہر میں لارہے ہیں انھیں شہر سے پہلے ہی بل کر تمام غلہ خرید لے

مشائخ نے فرمایا کہ اہل شہر کے لیے مقررہ ہونے میں تلقی کی یہ اجازت اس وقت ہے جب کہ تلقی کرنے والا شخص تاجروں کو شہر کے نرخ کے بارے میں دھوکا نہ دے (یعنی انھیں شہر کی منڈی سے کم نرخ نہ بتائے) اگر وہ ان تاجروں کو شہر کے نرخ کے بارے میں دھوکے میں رکھتا ہے تو تلقی دونوں صورتوں میں مکروہ ہوگی (خواہ اس میں اہل شہر کا ضرر ہو یا نہ ہو) کیونکہ بھانڈوں میں دھوکا دینا تاجروں اور اہل شہر دونوں سے خیانت کاری اور غدار کی روئاناہ کی خوراک یعنی غلوں مثلاً گندم، جوار، بھوسہ، تر یا خشک پائو کے ساتھ ذخیرہ اندوزی کا مخصوص کرنا امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے۔ امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ ہر وہ چیز جس کی فروخت روک دینے سے عوام کو ضرر لاحق ہو اسے احتکار یعنی ذخیرہ اندوزی کہا جائے گا۔ اگر وہ چیز سونا، چاندی یا کپڑا ہی ہو۔

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ کپڑے کے روک لینے کو احتکار نہیں کہا جاتا۔ امام ابو یوسفؒ حقیقی ضرر کا اعتبار کرتے ہیں کیونکہ حقیقی ضرر ہی کراہت میں مؤثر ہوتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اس ضرر کا اعتبار فرماتے ہیں جو مجہود و متعارف ہو (یعنی بالعموم لوگوں کو پیش آتا ہو) اگر مال کو روکنے کی مدت بہت کم ہے تو یہ احتکار نہ ہوگا کیونکہ اس سے عوام کو ضرر پیش نہیں آتا۔ لیکن جب مال روکنے کی مدت طویل ہو

جائے تو یہ مکروہ احتکار ہوگا کیونکہ اتنی طویل مدت میں ضرور تحقق ہو جاتا ہے۔
 کہا گیا ہے کہ طویل مدت کا اندازہ چالیس روز سے لگایا گیا ہے۔
 کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جس نے طعام کو چالیس راتوں
 تک روکے رکھا تو وہ اللہ تعالیٰ سے بری ہو گیا اور اللہ تعالیٰ اس سے
 بری ہو گئے۔

بعض حضرات کے نزدیک ایک ماہ کو طویل مدت شمار کیا گیا کیونکہ
 اس سے کم مدت قلیل بمنزلۃ فی الحال یعنی معجل ہے۔ مہینہ اور اس سے
 زائد عرصہ ایک زائد و کثیر میعاد ہے۔ یہ بات ہدایہ کے متعدد مواقع
 میں گزر چکی ہے۔ کیا بی کا انتظار کرنے اور العیاذ باللہ قحط کا انتظار
 کرنے کے گناہ میں بہت بڑا فرق ہے۔ (یعنی گواں فروشی کے ایسے انتظار
 کرنا بھی کم معصیت نہیں۔ لیکن قحط کا انتظار کرنا اور غلہ روکنا تو بہت
 بڑا جرم ہے)۔

بعض حضرات نے کہا کہ مدت کا اندازہ تو دنیوی سزا کے لیے
 ہے (کہ حاکم وقت ذخیرہ اندوز کو سزا دے سکے) باقی رہا معصیت
 و گناہ سکاری کا معاملہ تو ذخیرہ اندوز بہر حال میں گناہ گار ہے اگرچہ مدت
 قلیل ہی کیوں نہ ہو۔ انہی امور کے مد نظر غلہ کی تجارت کو بنظر استحسان
 نہیں دیکھا جاتا (کیونکہ تاجر طبعی طور پر خواہشمند ہوتا ہے کہ غلہ گراں
 بکے اور مجھے زیادہ نفع ہو حالیکہ غلہ نبی نوع انسان کی ہر روز کی بنیادی
 اور اولین ضرورت ہے)۔

مسئلہ: امام قدوری نے فرمایا جس شخص نے اپنی زمین کے غلے کو ذخیرہ کر لیا جو کچھ دوسرے شہر سے لایا روک لیا تو وہ ذخیرہ اندوز نہیں پہلی صورت میں اس لیے کہ اس کی اپنی زمین کی پیداوار خالص اس کا اپنا حق ہے عوام کا حق اس سے متعلق نہیں کیا آپ کو معلوم نہیں کہ اگر وہ زمین میں زراعت ہی نہ کرتا تو اسے اختیار تھا۔ اسی طرح اسے یہ بھی اختیار ہے کہ اپنی زمین سے حاصل شدہ غلے کو فروخت نہ کرے۔ دوسری صورت: کہ دوسرے شہر سے لائے ہوئے غلے کے روک لینے میں بھی کوئی حرج نہیں آگے بارے میں متن میں امام ابو حنیفہؒ کا قول منقول ہے۔ کیونکہ عامۃ الناس کا حق اس غلے سے متعلق ہوتا ہے جو شہر ہی میں اکٹھا کیا گیا ہو یا دوسری جگہوں سے مضافات شہر تک لایا گیا ہو۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ غلے کی ذخیرہ اندوزی مطلقاً مکروہ ہے کیونکہ اس سلسلے میں وارد روایت میں عموم و اطلاق پایا جاتا ہے۔ امام محمدؒ کا ارشاد ہے کہ ہر وہ مقام جہاں سے عموماً شہر میں غلہ لایا جاتا ہے مضافات شہر کی حیثیت رکھتا ہے ایسے مقام میں ذخیرہ اندوزی ممنوع ہوگی کیونکہ اس سے عامۃ الناس کا حق متعلق ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے اگر وہ مقام (جہاں سے غلہ لایا گیا ہے) بہت دور ہو کہ وہاں سے شہر میں غلہ لانے کی عادت جاری نہ ہو (تو وہاں سے لا کر ذخیرہ کرنے کو ذخیرہ اندوزی نہیں کہا جائے گا) کیونکہ اس غلے سے عامۃ الناس کا حق متعلق نہیں ہوتا۔

مسئلہ ہر امام قدوری نے فرمایا۔ حاکم وقت کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ لوگوں کے لیے ایک نرخ مقرر کر دے۔ کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے اے لوگو! نرخ مقرر نہ کیا کرو کیونکہ اس کی تعیین کرنے والے تو اللہ تعالیٰ ہیں جو رزق کو تنگ کرنے والے کشادہ کرنے والے اور رازق ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ من کی تعیین تو عقد کرنے والے کا حق ہے لہذا نرخ کے تعیین کا معاملہ اسی کے سپرد ہوگا پس حاکم کے لیے مناسب نہ ہوگا کہ وہ اس کے حق سے تعرض کرے۔ البتہ اگر نرخ مقرر کرنے کا مقصد عامۃ الناس سے ضرر دور کرنا ہو (کہ تاجر خواہ مخواہ قیمتوں کو بڑھانے میں اور لوگوں کو وقت میں مبتلا نہ کر دیں) تو اس صورت میں حاکم کی مداخلت درست ہوگی۔ جیسا کہ ہم آئندہ مسطور میں بیان کریں گے۔

جب قاضی کی عدالت میں ذخیرہ اندوزی کا معاملہ پیش کیا جائے تو وہ ذخیرہ اندوز کو حکم دے کہ وہ اپنے اور اپنے اہل و عیالی کے خوراک کے اخراجات کا فراخی کے ساتھ اندازہ کر لے اور جس قدر زائد ہو وہ فروخت کر دے اور قاضی آئندہ کے لیے اسے ذخیرہ اندوزی سے منع کر دے۔ اگر دوبارہ قاضی کے سامنے یہی معاملہ پیش کیا جائے تو وہ ذخیرہ اندوز کو قید کر دے اور اس کی تنبیہ کے لیے جو سزا مناسب خیال کرے جاری کرے۔ اس کو متنبہ کرنے اور لوگوں سے ضرر دور کرنے کے لیے۔ اگر قاضی نے ذخیرہ اندوز کو سزا دی تو اس سے دوسرے

لوگوں کو عبرت حاصل ہوگی) لیکن غلے کے تاجر اگر سرکشی اور تعدی سے کام لیں اور مروجہ قیمتوں میں فاختہ قسم کا اضافہ کر دیں اور قاضی مسلمانوں کے حقوق کی حفاظت کرنے سے عاجز ہو جائے اور وہ قانونی طور پر نرخ مقرر کرنے پر مجبور ہو جائے تو اس صورت میں اہل رائے اور اہل بصیرت لوگوں کے ساتھ صلاح و مشورہ کر کے نرخ مقرر کرنے میں کوئی قباحت نہیں۔

جب قاضی نرخ مقرر کر دے اور پھر کوئی تاجر اس سے تجاوز کرتے ہوئے زائد نرخ پر فروخت کرے تو قاضی اس بیع کو نافذ کر دے۔ (یعنی قاضی اس بیع کو نہ توڑے) یہ حکم امام ابوحنیفہؒ کے اصول کی روشنی میں تو ظاہر ہے کیونکہ امام عاقل و بالغ شخص پر ممانعت عائد کرنے کے قائل نہیں۔ اسی طرح یہ حکم صاحبین کے نزدیک بھی ظاہر ہے (صاحبین معلوم و متعین افراد یا جماعت پر تو حجر کے قائل ہیں لیکن غیر معلوم و مجهول افراد پر حجر کے قائل نہیں) ہاں اگر حجر کسی معلوم و متعین جماعت پر ہو تو درست ہے اور جو تاجر امام کے مقرر کردہ نرخ پر فروخت کریں تو ان کی بیع صحیح ہے کیونکہ انھیں عقد بیع پر مجبور نہیں کیا گیا۔

گویا یہ جائز ہے کہ قاضی ذخیرہ اندوز کا غلہ اس کی رضامندی کے بغیر اس کے لیے فروخت کر دے تو بعض مشائخ سے منقول ہے کہ اس میں اسی طرح کا اختلاف ہے جو دیون کا مال فروخت کرنے کے سلسلے میں پایا جاتا ہے (کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر دیون ادا و قرض

سنا لگا کرے تو اس کی رضا مندی کے بغیر اس کا مال فروخت نہیں کیا جاسکتا اور صاحبین کے نزدیک جائز ہے) یہ بھی کہا گیا ہے کہ کہ قاضی بالاتفاق فروخت کر سکتا ہے۔ کیونکہ امام ابو حنیفہؒ بھی ضرر عام کے ازالے کے لیے مجرم و ممانعت کو جائز قرار دیتے ہیں اور ذخیرہ اندوزی کی یہ صورت عامۃ الناس کے ضرر کی صورت ہے۔

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ فتنہ فساد کے زمانے میں اسلحہ کی فروخت مکروہ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایسے شخص کے ہاتھ اسلحہ فروخت کرنا مکروہ ہے جس کے متعلق علم ہو کہ وہ فتنہ پرداز لوگوں سے تعلق رکھتا ہے۔ کیونکہ ایسے شخص کے ہاتھ اسلحہ فروخت کر کے فتنہ و معصیت کا سبب مہیا کرنے کے مترادف ہے۔ ہم کتاب السیر میں یہ مسئلہ بیان کر چکے ہیں۔

اگر فروخت کنندہ کو یہ علم نہ ہو کہ یہ شخص اہل فتنہ سے تعلق رکھتا ہے تو اس صورت میں فروخت کرنے میں کوئی قیاحت نہیں۔ کیونکہ یہ احتمال بھی ہے کہ وہ اس اسلحہ کو فتنہ کی آگ بھڑکانے کے لیے کام میں نہیں لائے گا۔ لہذا محض شک کی بنا پر یہ بیع مکروہ نہ ہوگی (اگر خریدار معقول اور شریف انسان ہے تو ظاہر ہے کہ وہ حفاظت خود اختیار کرے) ایسے اسلحہ حاصل کر رہا ہے اور اپنی حفاظت کرنے کا حتیٰ ہر شخص کو حاصل ہے)

مسئلہ: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ ایسے شخص کے ہاتھ شیعہ انگو

فروخت کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں جس کے متعلق علم ہو کہ وہ اس شیرے سے شراب بنائے گا۔ کیونکہ شیرہ انگور کی ذات کے ساتھ معصیت قائم نہیں بلکہ معصیت تو اس کے متغیر کرنے کے بعد وجود میں آتی ہے۔ بخلاف ایام فتنہ میں اسلحہ کی فروخت کے کیونکہ معصیت یعنی کشت و خون ہتھیار کی ذات سے قائم ہوتی ہے۔ (صاحبین کا قول ہے کہ شراب بنانے والے کے ہاتھ شیرہ انگور فروخت کرنا مکروہ ہے)

مسئلہ :- امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ اگر شہر سے باہر دیہات میں کسی شخص نے اپنا مکان کرائے پر دیا تاکہ مجوسی اس میں آتشکدہ بنائے۔ یا یہودی کنیسیہ بنائے یا نصرانی گرجا بنائے یا اس میں شراب کی خرید و فروخت کی جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ لیکن صاحبین کا ارشاد ہے کہ مذکورہ امور میں سے کسی ایک امر کے لیے بھی مکان کو کرائے پر دینا مکروہ ہے۔ کیونکہ اس سے اعانت علی المعصیت لازم آتی ہے (اور مسلمان کے شایان شان نہیں کہ وہ تعادین علی الاثم والعنوان کرے)

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ عقد اجارہ دار کے منافع پر وارد ہوتا ہے اسی بنا پر محض سپرد کر دینے سے اجرت واجب ہو جاتی ہے۔ اور اس حد تک کوئی معصیت نہیں (کہ مکان کو کرایہ پر دے دیا جائے اور اجرت لے لی جائے) معصیت کا ظہور تو کرایہ دار کے فعل سے ہوتا ہے اور کرایہ دار کو کرائے کے مکان میں ہر کام کا اختیار

رکھتا ہے لہذا فعل معصیت کی نسبت مالک مکان سے منقطع ہوگی۔
اگر کو ایہ دائرہ کرائے کے مکان میں شراب نوشی کرنے لگے تو اس میں مالک
مکان کا کیا قصور ہے۔

مکان کے دیہات میں واقع ہونے کی قید اس لیے لگائی گئی کہ شہر
میں زمینوں کو اس بات کی اجازت نہیں دی جاتی کہ وہ کلیسا و گرجا بنا
سکیں یا شراب و خمر کی کھلے بندوں اور برسر عام بیچ کر سکیں کیونکہ شہروں
میں شعائر اسلام کو غلبہ اور فوقیت حاصل ہوتی ہے بخلاف دیہات کے
کہ وہاں اسلامی عاداتیں اور فضاہ نہیں ہوتے اس لیے شعائر اسلام کا
پورے طور پر اظہار نہیں ہوتا (مشائخ نے کہا کہ یہ حکم امام ابو حنیفہ کے
دور میں مضافات کو فہ کا تھا کیونکہ مضافات کو فہ میں ذمیوں کی اکثریت
اقامت پذیر تھی۔ لیکن ہمارے شہروں اور ان کے مضافات کی کیفیت
نہیں۔ کیونکہ ان میں شعائر اسلام کا پورے طور پر غلبہ ہے۔ لہذا ہمارے
شہروں کے مضافات میں بھی ذمیوں کو یہ اجازت و اختیار حاصل نہیں۔
اور یہی صحیح ترجمہ ہے۔

مسئلہ: امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا جس مسلمان شخص نے اجرت
پر ذمی کی شراب اٹھا کر لے جانے کے لیے مزدوری کی تو امام ابو حنیفہؒ کے
نزدیک اس کے لیے شراب کے اٹھانے کی اجرت جائز ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ
اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ یہ اجرت اس کے لیے مکروہ ہوگی۔ کیونکہ شراب
اٹھا کر (مثلاً شراب خانے تک لے جانا) معصیت پر تعاون کرنے کے

مترادف ہے۔ اور صحیح روایت میں آتا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے شراب کے سلسلے میں دس آدمیوں پر لعنت فرمائی من جملہ ان کے شراب اٹھا کر لے جانے والے پر اور جس کے لیے اٹھا کر لے جائی جائے اس پر بھی لعنت فرمائی۔

امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اصل معصیت تو شراب کے پینے میں ہے۔ اور یہ ایک صاحب اختیار فاعل کا فعل ہوتا ہے (جو اپنی مرضی سے پیتا ہے پینے پر مجبور نہیں کیا جاتا) اور شراب کا پینا اٹھا کر لے جانے کے لوازم میں سے نہیں۔ اور نہ ہی اٹھانے والے کی یہ نیت ہوتی ہے کہ شراب پی ہی جائے۔ (بلکہ اس کا مقصد تو اجرت کا حصول ہوتا ہے) اور جس اٹھانے والے پر حدیث میں لعنت کی گئی ہے وہ ایسے اٹھانے پر مجبور ہے جس کا اٹھانا معصیت کے قصد کے ساتھ مقرون و متصل ہو۔ و امام صاحب کے اس قول کی حکمت و نحوئی ایسے ماحول میں ظاہر ہو سکتی ہے جہاں کفار کے درمیان کوئی غریب و متکدرست و ہائش پذیر ہے اور اسے سوائے اس کے اور کوئی مزدوری میسر نہ ہو تو ایسے ماحول میں اس اجازت سے اس کی ایک پریشانی کا حل نکل آئے گا۔ (سراج الہدایہ)

مسئلہ ۱۰۔ امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا کہ مکہ مکرمہ کے مکانات کی عمارت فروخت کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ البتہ ان مکانات کی زمین کو فروخت کرنا مکروہ ہے۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کی رائے ہے۔ صاحبینؒ نے فرمایا کہ زمین کو فروخت کرنے میں بھی کوئی مضائقہ نہیں۔ ایک روایت

انام سے بھی ایسی ہی ہے۔ کیونکہ سرزمین مکہ میں اراضی ان لوگوں کی ذاتی ملکیت ہیں اس لیے کہ اس زمین کے ساتھ اختصاص شرعی ظاہر ہے (یعنی ان میں وراثت جاری ہوتی ہے اور ورثہ کے درمیان تقسیم کی جاتی ہیں۔ یعنی انوار ارضی کی بیع عمارات کی طرح ہوگی۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ اے لوگو! خبردار ہو مکہ مکرمہ محترم ہے اس کی اراضی نہ قفر و خست کی جا سکتی ہیں اور نہ ان کو وراثت میں دیا جا سکتا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اراضی مکہ مکرمہ و محترم ہیں کیونکہ یہ اراضی بیت اللہ کے اطراف و مضافات میں ہیں۔ تو بیت اللہ کی حرمت و عظمت کا اثر ان اراضی میں بھی ظاہر ہوگا۔ اسی کے نتیجے میں حرم مکہ کے تسکرا کو ڈرایا نہیں جاتا اس کے گھاس کو اکھاڑا نہیں جاتا اور اس کے کانٹوں کو کاٹا نہیں جاتا۔ اسی طرح اراضی کی بیع کے حق میں بھی اس حرمت و عظمت کو مدنظر رکھا جائے گا۔ بخلاف عمارات کے کیونکہ ان میں تعمیر کرنے والے کا خالص حق ہوتا ہے (اس لیے وہ اپنے حق خالص کو فروخت کر سکتا ہے)

مکہ مکرمہ کی اراضی کا اجارے پر دینا بھی مکروہ ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جس شخص نے مکہ مکرمہ کی زمین کو اجارے پر دیا اس نے گویا سود کھایا۔ دوسری بات یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں ان اراضی کو سوائب کا نام دیا جاتا تھا (سوائب کا مفرد سائبہ ہے۔ سائبہ اس چیز کو کہتے ہیں جس پر کسی کو ولایت حاصل نہ ہو)

کہ جو شخص ان میں سکونت کا محتاج ہو سکونت کر لے اور جب اس کی ضرورت باقی نہ رہے تو دوسرے کو اس جگہ ٹھہرا دے۔

مسئلہ :- اگر ایک شخص نے بیزی فروش کے پاس ایک درہم رکھ دیا کہ وہ اس سے جو بیزی چاہے لیتا رہے (جب تک کہ درہم کی مقدار پوری نہ ہو) تو یہ امر مکروہ تحریمی ہے۔ کیونکہ اس شخص نے بقال کو ایسے فرض کا مالک بنا دیا ہے کہ جس کے ذریعے سے فرض دینے والا نفع حاصل کر رہا ہے۔ اور وہ نفع یہ ہے کہ وہ جو چاہتا ہے وقتاً فوقتاً بقال سے لیتا رہتا ہے (اگر عقد بیع ہوتا تو ایک معین مخصوص چیز ہی مبیع ہوتی) حالیکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے فرض سے منع فرمایا جس سے نفع کا حصول ہو۔ مناسب یہ ہے کہ وہ شخص اس بقال کو درہم بطور امانت دے پھر اس سے ضرورت کے مطابق قحوطی قحوطی چیزیں لیتا رہے تو یہ جائز ہے کیونکہ یہ ضرورت و دلالت و امانت کی ہوگی قرض کی نہ ہوگی۔ حتیٰ کہ اگر درہم بقال سے ضائع ہوگا تو اس پر تاوان نہ ہوگا (اور تلف نہ ہو تو بھی بقال اس امانت میں تصرف نہیں کر سکتا جب تک کہ مالک کی اجازت نہ ہو)

وَاللّٰهُ تَعَالٰی اَعْلَمُ

مَسَائِلُ مُتَفَرِّقَةٌ

(مکروہ امور کے متفرق مسائل)

مسئلہ :- امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا کہ قرآن کریم میں تیس اور اعراب

لگانا مکروہ ہے۔ (تفسیر یہ ہے کہ ہر دس آیات کے بعد علامت لگائی جائے۔ نقطہ سے مراد اعراب ہیں) کیونکہ حضرت ابن مسعود کا ارشاد ہے: جَبَرَدُو الْقُسْدَانِ یعنی قرآن کریم کو دوسری چیزوں سے مجر دو پاک رکھو۔ اور دوسری روایت میں جَبَرَدُو الْمَصَاحِفِ کے الفاظ ہیں۔ تفسیر اور اعراب کی صورت میں حرکت تجرید لازم آتا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ تفسیر یعنی دس آیات کے بعد نشان لگانا آیات کے حفظ میں خلل انداز ہوتا ہے اور نقطہ یعنی اعراب حفظِ اعراب میں خلل ہوتے ہیں، لکھے ہوئے پر بھروسہ کرنے کی بنا پر۔ لہذا اعراب لگانا بھی پسندیدہ امر نہیں (یعنی اگر قرآن کریم کے الفاظ پر اعراب لگا دیے جائیں تو اس سے حفظ میں خلل آتا ہے اور حفظ کرنے والے یہ خیال کریں گے کہ جب تحریر شدہ اعراب موجود ہیں تو یاد کرنے پر اتنی محنت صرف کرنے کی کیا ضرورت ہے۔ جب بھولیں گے تو تحریر کو دیکھ لیں گے)۔

مصنف فرماتے ہیں کہ ہمارے زمانے کے مشائخ نے فرمایا کہ اہلِ عجم کے لیے اعراب کی علامت اور دلالت کا ہونا ضروری ہے (کیونکہ غیر عربی آدمی اعراب کے بغیر تلاوت نہیں کر سکتا) اگر اعراب لگانے کو نظر انداز کر دیا جائے تو اس سے حفظ میں خلل پیدا ہوگا۔ بلکہ قرآن کریم کو چھوڑ دینا لازم آئے گا۔ لہذا اعراب لگانا امرِ مستحسن ہے (تمام علماء کا یہی فتویٰ ہے۔ ابن مسعود کے مذکورہ قول کا یہ مطلب بیان کیا جاتا ہے کہ قرآن کریم کے ساتھ اور کوئی چیز نہ ملاؤ۔ بلکہ قرآن کریم کو دوسرے کلام سے

پاک و صاف رکھو)

مصاحف کو سنہری نقش و نگار سے سجانے میں کوئی حرج نہیں کیونکہ اس زریب و زینت میں قرآن کریم کی تعظیم ہے۔ تو یہ مسجد کے نقش و نگار اور سونے کے پاتی سے مزین کرنے کی طرح ہوگا۔ اس مسئلہ کو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

مسئلہ ۱۰۔ امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا کہ ذمیوں کے مسجد حرام میں داخل ہونے میں کوئی حرج نہیں۔ امام شافعیؒ اس کی کراہت کے قائل ہیں۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ ذمیوں کو ہر مسجد میں داخل ہونا مکروہ ہے۔ امام شافعیؒ کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔ اِنَّمَا الْمَشْرُكُونَ ذَبَسٌ فَلَا يَقْبَلُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ كَعِبَادَةِ عَامِهِمْ هَذَا بے شک مشرک لوگ نجس ہیں لہذا اس سال کے بعد انھیں مسجد حرام کے قریب جانے کی بھی اجازت نہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ کافر جنابت سے خالی نہیں ہو سکتا کیونکہ اُسے ایسا غسل کرنے کا پتا ہی نہیں جو اس کو جنابت سے پاک کر دے اور مخدبی شخص کو مسجد سے دور رکھا جاتا ہے۔

امام مالکؒ کی دلیل بھی یہی آیت ہے۔ اور عَلَّتِ نَجَاسَتِ عَامِہِ ہے (یعنی ہر مشرک نجس ہے اور ہر مسجد میں اس کا داخلہ ممنوع ہے) لہذا تمام مساجد کو شامل ہوگی۔

ہماری دلیل وہ روایت ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ آپؐ نے

تقیف کے وفد کو اپنی مسجد میں آنا راہ تھا حالیکہ اس وقت وہ لوگ کافر تھے۔
 دوسری بات یہ ہے کہ خباثت و نجاست تو ان کے اعتقاد میں ہے۔
 اور اس نجاست سے مسجد کا آلودہ ہونا لازم نہیں آتا اور آیت مذکورہ
 کا مطلب یہ ہے کہ انھیں غلبہ و تسلط کے ساتھ داخلہ کی اجازت نہیں
 یا وہ برہنہ بدن داخل ہو کر طواف نہیں کر سکتے جیسا کہ آیام جاہلیت میں
 مشرکین کی عادت تھی۔

مسئلہ :- امام قدوریؒ نے فرمایا خضی لوگوں سے خدمت دین مکروہ
 ہے اس لیے کہ خضی آدمیوں سے خدمت لینے کی طرف راغب ہونا لوگوں
 کو ایسی بری حرکت پر آمادہ کرنا ہوگا (یعنی لوگ حصول ملازمت کے
 لالچ میں اپنے آپ کو خضی کرتے رہیں گے) حالانکہ یہ فعل اپنے آپ کو
 مُتکد کرنا ہے اور شریعت کی نظر میں قطعاً حرام ہے۔

مسئلہ :- امام قدوریؒ نے فرمایا جانوروں کو خضی کرانے میں کوئی حرج
 نہیں اور گدھوں کو گھوڑیوں پر چھوڑنے میں بھی کوئی حرج نہیں (کیونکہ
 ایسے ملاپ سے خچر پیدا ہوتا ہے) نیز جانوروں کے خضی کرانے میں
 جانوروں کا بھی فائدہ ہے اور لوگوں کا بھی (کیونکہ خضی کرانے سے جانور
 موٹے تازے ہو جاتے ہیں اور سرکشی نہیں کرتے) اور یہ روایت صحت
 کو پہنچ چکی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خچر پر سواری فرمائی۔ اگر
 گھوڑی کی خضی گدھے سے حرام ہوتی تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہرگز خچر
 پر سواری نہ فرماتے۔ کیونکہ اس چیز میں تو اس فعل کا دفعانہ کھولنا ہے

اس لیے کہ آپ کی اتباع میں لوگ خچر پر سوار ہونا پسند کریں گے۔ اگر خچر کی پیدائش اس طرح حوام ہوتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سواری نہ کرتے۔

مسئلہ ۱۰۔ امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ یہودی اور عیسائی مرض کی عیادت یعنی بیمار پر کسی کرنے میں کوئی حرج نہیں کیونکہ ان کے حق میں یہ ایک قسم کا کھن سلوک ہے اور ہمیں اس چیز سے ممانعت نہیں کی گئی۔ صحیح روایت میں آتا ہے کہ ایک یہودی آپ کے چڑوس میں بیٹا پڑ گیا تو آپ اس کی بیمار پر کسی کے لیے تشریف لے گئے۔

مسئلہ ۱۱۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا اور دعائیں یہ الفاظ استعمال کرنا مکروہ ہے **اَسْأَلُكَ بِمَقْعِدِ الْعِزِّ مِنْ عَرْشِكَ اَسْمَا دَعَاکِ وَدُعَاتِیْ**، یہ ایک تو یہی لفظ **مَقْعِدِ الْعِزِّ** (یعنی قاف پر عین مقدم ہے اور معنی یہ ہے اے اللہ میں آپ سے سوال کرتا ہوں تیرے عرش سے عزت کا مایہ کے ٹھکانے کا وسیلہ حاصل کرتے ہوئے) اور دوسری عبارت **مَقْعِدِ الْعِزِّ** ہے (یعنی عین پر قاف مقدم ہے) اس لفظ ثانی کی کراہت میں کوئی شک و شبہ نہیں۔ کیونکہ مقعد قعود سے مشتق ہے (اور مقعد بیٹھنے کی جگہ کو کہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ اس سے منزہ و پاک ہے) اسی طرح پہلے لفظ کا استعمال بھی مکروہ ہے کیونکہ اس سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ عرش سے اللہ تعالیٰ کا اتصال ہے حالانکہ عرش حادث ہے اور اللہ رب العزت اپنی تمام صفات کے ساتھ قدیم ہے۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ پہلے لفظ یعنی مَعْقِدُ کے استعمال میں کوئی حرج نہیں۔ شرح جامع صغیر میں فقیہ ابواللیث نے بھی یہی اختیار کیا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ یہ لفظ خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی مروی و منقول ہے۔ روایت ہے کہ آپ اپنی دعا میں بھی یہ لفظ استعمال فرماتے۔

اَللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَسْأَلُكَ بِمَعْقِدِ الْعِزِّ مِنْ عَرْشِكَ وَ مُنْتَهٰی السَّجْدَةِ مِنْ کِتَابِكَ وَ بِاِسْمِ الْاَعْظَمِ وَ جَدِّ اَدَا عَلٰی وَ کَلِمَاتِكَ الثَّامَةِ اے اللہ میں تجھ سے سوال کرتا ہوں تیرے عرش سے عزت و کامیابی کے ٹھکانے کا وسیلہ حاصل کرتے ہوئے۔ تیری کتاب کے منتہا و رحمت کا وسیلہ ملاش کرتے ہوئے۔ آپ کے اسم اعظم۔ آپ کی ذات اعلیٰ اور آپ کے مکمل کلمات کا سہارا اور وسیلہ و ہونڈتے ہوئے) لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ خبر واحد ہے اور احتیاط اس میں ہے کہ اس لفظ سے پرہیز کرے۔

اور مکر وہ ہے کہ اپنی دعائیں یوں کہے کہ اے اللہ بحق فلاں یا بحق انبیاء و رسل میری دعا قبول فرما۔ کیونکہ مخلوق کا خالق پر کوئی حق لازم نہیں ہوتا (یہ درست ہے کہ مخلوق کا خالق پر کوئی حق نہیں ہوتا لیکن انبیاء و رسل کے توسل سے دعا کرنا جائز ہے۔ مثلاً ایک شخص یوں دعا مانگے اے اللہ رب العزت میں تیری توحید اور نبوت حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان رکھتا ہوں۔ میں تیرے آخری نبی کی امت سے ہوں

یا اللہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے توشل و وسیلہ سے میری یہ دعا قبول فرما۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ دعائیہ کلمات ایک شخص کو سکھائے تھے۔ اَللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَدُوَسَّلُ اِلَیْکَ وَاَتُوَجِّہُکَ بِنَبِیِّکَ نَبِیِّ الرَّحْمَۃِ مُحَمَّدٍ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمْ

مسئلہ :- امام محمدؒ نے فرمایا اور مکر وہ ہے کھیلنا شطرنج، نرد، چوہہ گوٹی اور ہر قسم کے لہو و لعب (جیسے تاش وغیرہ) کیونکہ اگر ان کھیلوں سے مقصد غمار بازی ہو (یعنی شرط لگا کر کھیلے) تو یہ میسر (یعنی بھلا) ہے جو نقص قرآنی کی وجہ سے حرام ہے (لَا تَأْمُرُوا بِالْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ اَلَا تَعْلَمُوْنَ) ہر قسم کے بھٹے کو میسر کہا جاتا ہے۔ اگر ان کھیلوں سے بھلا بازی مقصد نہ ہو تو یہ عبث، لغو و بے کار کام ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے مومن کے لیے لہو و لعب کی ہر چیز باطل ہے سوائے تین چیزوں کے ایک تو گھوڑے کو (جنگ کے لیے) اگر تب سکھانا، دوسری مکان سے تیر اندازی کی مشق کرنا تیسری اپنی اہلیہ سے ملاعت کرنا۔

بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ شطرنج کھیلنا مباح ہے کیونکہ اس کھیل سے دل و دماغ اور ذہن کو تیزی، مہارت اور جلد حاصل ہوتی ہے۔ یہ بات امام شافعیؒ سے نقل کی جاتی ہے۔ ہماری دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ جو شخص شطرنج یا چوہہ کھیلے گویا اس نے اپنے ہاتھ خنجر پر رکھے لہو میں ڈبو لیے۔ دوسری بات یہ ہے کہ ایسے کھیل اللہ تعالیٰ کے ذکر، نماز، جمعہ اور نماز باجماعت کی راہ میں حائل ہوتے

ہیں۔ لہذا ایسا کھیل حرام ہوگا۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جو چیز بھی انسان کو ذکر الہی سے غافل کر دے وہ منکر ہے۔ اگر انسان شطرنج، چومسر (اوڑناش وغیرہ) بازی لگا کر کھیلے تو اس کی عدالت ساقط ہو جائے گی (اور اس کی شہادت قبول نہ کی جائے گی) اگر کھیل میں بازی نہ لگاتا ہو تو اس کی عدالت ساقط نہ ہوگی۔ کیونکہ وہ اس کھیل میں تاویل سے کام لینے والا ہے (جو اہم شافعی سے منقول ہے)

امام ابو یوسفؒ نے ایسے لوگوں کو سلام کہنا بھی مکروہ قرار دیا ہے تاکہ انہیں تبلیہ ہو۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ انہیں سلام کہنے میں کوئی حرج نہیں تاکہ سلام کہتے انہیں اپنے شغل سے دوسری جانب متوجہ کر دے (کم از کم جواب دینے کی صورت میں تو وہ لغو کام سے توجہ مبذول کر لیں گے)۔

مسئلہ ۱۰ امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا: تاجر غلام کا ہدیہ قبول کرنے، اس کی دعوت قبول کرنے اور اس کا جانور مستعار لینے میں کوئی حرج نہیں۔ اگر یہ یا ذون غلام کسی کو ہدیہ میں کپڑا دے یا دراہم و دنیا پر بطور ہدیہ دے تو ایسے ہدیہ کا قبول کرنا مکروہ ہے۔ یہ قبول ہدیہ استحسان کے پر نظر ہے۔ ورنہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مذکورہ بالا تمام قسم کے ہدیے باطل ہوں۔ کیونکہ ہدیہ تبرع اور احسان کا نام ہے اور غلام میں تبرع و احسان کی اہلیت نہیں ہوتی۔ استحسان کی وجہ

یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سلمانؓ کا ہدیہ قبول فرمایا۔
 حالیکہ آپ غلام تھے۔ نیز آپ نے حضرت بریرہؓ کا ہدیہ قبول کیا حالیکہ
 آپ مکاتبہ تھیں۔ اور صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت نے ابوسعید ساعدیؓ
 کے غلام ابوسعیدؓ کی دعوت قبول کی تھی جب کہ وہ غلام ہی تھے۔ علاوہ
 انہیں ہدیہ اور دعوت وغیرہ ایسے امور ہیں جن کی ضرورت کاروبار میں
 پیش آتی ہے۔ تاجر کے لیے ان چیزوں کے بغیر کوئی چارہ کار نہیں ہوتا
 اور جو شخص کسی چیز کا مالک ہوتا ہے وہ اس چیز کے لوازمات کا مالک
 بھی ہوتا ہے (اور دعوت و ضیافت وغیرہ تجارت کے لوازمات ہیں)
 لیکن کسی کو کپڑا دینے اور دراہم و دنانیر بطور ہدیہ دینے کی کوئی ضرورت
 نہیں۔ پس کپڑا اور دراہم و دنانیر اپنے اصل قیاس پر باقی ہوں گے۔
 مسئلہ :- امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا کہ جس شخص کے پاس
 لقیطہ ہو (یعنی اسے پڑا ہوا لاوارث بچہ ملا اور وہ اٹھا کر گھر لے آیا)
 اور اس کے باپ کا کوئی پتہ نہ ہو تو اس بچے کے لیے مہرہ اور صدقہ قبول
 کرنا جائز ہوگا۔ اس کا قاعدہ اور اصل یہ ہے کہ بچوں پر تصرفات تین
 قسم کے ہوتے ہیں۔

تصرف کی پہلی قسم یہ ہے جو باب ولایت سے متعلق ہے ولایت
 کی ملکیت و اختیار صرف اسی شخص کو حاصل ہوتا ہے جو ولی ہو مثلاً
 باپ، دادا، بھائی، چچا وغیرہ جیسے صغیر کا نکاح کرنا۔ اور ان اموال
 کی خرید و فروخت کرنا جو رکھنے کے لیے ہوتے ہیں (تجارت کے لیے

نہیں، مثلاً پالنے کے لیے گائے (کیونکہ شریعت نے ولی ہی کو تصرفات کے لیے اس کی ذات کا نائب اور قائم مقام بنایا ہے۔

تصرف کی دوسری قسم یہ ہے کہ جو بچوں کی ضرورت حال کی دوسرے ہو۔ مثلاً ان اشیاء کا خریدنا جن کے علاوہ صغیر کے لیے چارہ کار ہی نہیں (مثلاً دودھ، خوراک لہر کڑا وغیرہ) یا ان اشیاء کا فروخت کرنا جن کو فروخت کیے بغیر چارہ نہیں (مثلاً صغیر کی گائے کا دودھ۔ اس کی مرغیوں کے انڈے) اور دودھ پلانے والی عورت کا اجرت پر مقرر کرنا۔ اور اس تصرف کا اختیار ہر اس شخص کو ہوگا جو بچے کی پرورش کے فرائض سرانجام دیتا ہے اور اس پر خرچ کرتا ہے جیسے بھائی، چچا، ماں اور بچے کو اٹھا کر لانے والا۔ جب کہ بچہ ان کی پرورش میں ہو۔ جب یہ لوگ اس قسم کے تصرف کا اختیار رکھتے ہوں تو ولی کو اس تصرف کا بدرجہ اولیٰ اختیار ہوگا البتہ ولی کے حق میں یہ بشرط ضروری نہ ہوگی کہ بچہ اس کی تربیت میں ہو۔ جیسے باقی لوگوں کے حق میں یہ بشرط ضروری ہے کہ جب بچہ ان کی پرورش میں ہو تو انہیں تصرف کا اختیار ہوتا ہے)

تصرف کی تیسری قسم یہ ہے جس میں صرف نفع ہی نفع ہے مثلاً ہدیہ اور صدقہ قبول کرنا اور وصول کرنا تو اس قسم کے تصرف کا اختیار ملنقط بھائی، چچا اور خود اس بچے کو جب کہ وہ سمجھدار ہو حاصل ہوگا۔ کیونکہ جو چیز حکمت و مصلحت کے مطابق ہو اور اس میں بھلائی کا اظہار ہو ایسی چیز ولی میں گنجائش پیدا کرنا بچے کے حق میں بہتری اور خیر خواہی ہے۔ تو ایسے

تمام امور کا اختیار عقل کی بنا پر، ولایت کی بنا پر اور تربیت کی بنا پر حاصل ہوگا (بچے کو عقل کی بنا پر، ولی کو ولایت کی وجہ سے اور ملقظ کو تربیت و پرورش کی وجہ سے اختیار ہوگا کہ بچے کے لیے مدد دہیہ قبول کرے) تو یہ محض نفع کا تصرف ایسا ہوا جیسا کہ نفقہ دینا (اور نفع محض ہر شخص کی طرف سے جائز ہے)۔

مسئلہ ۱۱: امام محمدؒ نے فرمایا: ملقظ کے لیے جائز نہیں کہ وہ بچے کو مزدوری پر لگائے اور مال کے لیے جائز ہے کہ وہ اپنے بیٹے کو مزدوری پر لگائے جب کہ بچہ مال کی پرورش میں سہرہ اور چچا کے لیے جائز نہیں کہ وہ اپنے بھتیجے کو اجارے پر دے کیونکہ مال کو یہ اختیار ہے کہ بچے سے اپنی خدمت لے کر اس کے منافع کو مفت تلف کر دے (یعنی مال کو یہ حق ہے کہ وہ بچے سے مفت خدمت لے اور اسے خدمت کی اجرت نہ دے کیونکہ مال کی خدمت کو نا عین سعادت ہے) لیکن ملقظ اور چچا کو یہ حق حاصل نہیں ہوتا (کہ وہ بچے سے زبردستی خدمت لیں)۔ اس لیے ان کا اجارے پر دینا بھی جائز نہ ہوگا۔

اگر بچہ خود اپنے آپ کو اجارے پر دے دے تو یہ اجارہ اس پر لازم نہ ہوگا کیونکہ بچے کا ایسا معاملہ کرنا ضرور نقصان سے خالی نہیں ہوتا (اس لیے کہ کم عمری میں بچہ اپنے نفع و نقصان کا فہم نہیں رکھتا) البتہ بچہ اگر اپنے ذمے لیے کام سے فراغت حاصل کر لے (تو یہ اجارہ صحیح ہوگا) کیونکہ اب یہ نفع محض کی صورت ہے۔ اس لیے اس کی اجرت واجب ہوگی۔

اور یہ غیر مآذون غلام کی جو اپنے آپ کو اجارے پر دیتا ہے نظیر ہے۔
 جس کو ہم کتاب الاجارات میں بیان کر چکے ہیں کہ غیر مآذون غلام اپنے
 آپ کو اجارہ پر نہیں دے سکتا۔ لہذا جب اجارے کے کام کی تکمیل کر
 لی تو اجارہ صحیح ہوگا اور اجرت واجب ہوگی)

مسئلہ :- امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا اور مکر وہ ہے کہ کوئی شخص
 اپنے غلام کی گردن میں رايہ ڈال دے۔ بعض روایات میں دایہ یعنی
 راء کی بجائے دال سے ہے (لیکن دال والی روایت غلط ہے)
 رايہ لوسے کا ایک طوق یا حلقہ ہوتا تھا جو غلاموں کی گردن میں ڈال
 دیا جاتا تھا جس کی وجہ سے غلام اپنے سر کو حرکت نہیں دے سکتا تھا۔
 اور یہ طریقہ ظالم آقاؤں میں رائج تھا (لیکن اسلام نے اسے ممنوع قرار
 دیا) کیونکہ یہ اہل دوزخ کی سزا ہے تو یہ فعل حرام ہے جیسے کسی کو آگ
 سے جلانا حرام ہے۔ البتہ پاؤں میں بٹری ڈالنا حرام نہیں کیونکہ بدکار
 احمقوں اور بدکردار فساقوں کو سزا دینے کے سلسلے میں یہ
 طریقہ تو مسلمانوں میں بھی رائج ہے۔ لہذا غلام کے سلسلے میں یہ سزا دینا
 تاکہ اسے بھاگنے سے بچایا جاسکے اور اپنے مال کی حفاظت کی جاسکے
 مکر وہ نہ ہوگا۔

مسئلہ :- امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا حقتہ لینے میں کوئی حرج
 نہیں بشرطیکہ اس سے علاج کرنا مقصود ہو (جیسے قونچ یا شدید پیٹ
 درد کے وقت پچکاری سے دوا اندر داخل کی جاتی ہے جسے آج کل کانیمہ

کہا جاتا ہے) کیونکہ علاج کرنا بالاجماع مباح ہے۔ اور علاج کی اباحت میں حدیث بھی وارد ہو چکی ہے (صحیح بخاری نے عرض کیا۔ کیا ہم ازالہ مرض کے لیے علاج کر سکتے ہیں؟ فرمایا۔ ضرور علاج کیا کرو کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ایسا کوئی مرض پیدا نہیں کیا جس کی دوا بھی پیدا نہ کی گئی ہو البتہ موت اور بڑھاپے کی کوئی دوا نہیں) حنفیہ کے سلسلے میں عورت اور مرد میں کوئی فرق نہیں (بفرضت علاج دونوں کے لیے جائز ہے)۔ البتہ یہ بات ہرگز مناسب نہیں کہ حنفیہ کے لیے کسی حرام چیز کا استعمال کیا جائے جیسے شراب یا اسی طرح کی اور کوئی چیز۔ کیونکہ حرام چیز سے شفا طلب کرنا بھی حرام ہے۔

مسئلہ: امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ قاضی کو وظیفہ یا تنخواہ دینے میں کوئی حرج نہیں۔ کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عتاب بن اسید رضی اللہ عنہ کو مکہ مکرمہ روانہ فرمایا اور ان کے لیے وظیفہ مقرر کیا۔ حضرت علیؓ کو یمن بھیجا اور ان کے لیے وظیفہ مقرر کیا۔ دوسری بات یہ ہے کہ قاضی مسلمانوں کے حق کی وجہ سے (کمانے سے) روک دیا جاتا ہے لہذا قاضی کے مصارف مسلمانوں کے مال سے ادا ہوں گے اور مسلمانوں کا مال بیت المال ہے۔ (کیونکہ قاضی دن کا اکثر حصہ مسلمانوں کے مفادات کے فیصلوں میں گزار دیتا ہے اور اسے تجارت یا ملازمت یا دیگر ذرائع معاش حاصل کرنے کی فرصت نہیں ہوتی لہذا اس کے اخراجات کی کفالت بیت المال سے کی جاتی ہے) اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی شخص کو

خدمت کے لیے روکنا اس کے مصارف ثابت کرنے کا سبب ہوتا ہے جیسے کہ وحی اور مضارب کی صورت میں جب کہ مضارب مال مضاربیت لے کر سفر پر روانہ ہو (تاکہ مال کو لے جا کر دوسرے علاقے میں فروخت کرے تو اس کے اخراجات مالک مال کے ذمہ ہوں گے)۔

جواز کا یہ حکم ایسے وظیفہ کے بارے میں ہے جو بقدر کفایت ہو۔ اگر یہ وظیفہ بطور بشرط ہو تو حرام ہے (یعنی قاضی اگر یہ بشرط عائد کرے کہ اگر اتنے مقدمات کے فیصلے کروں گا تو اس قدر رقم لوں گا۔ ایسی شرط جائز نہیں) کیونکہ یہ فعل طاعت پر جارہ ہے۔ اس لیے کہ قضاء کو بھی طاعت کا درجہ حاصل ہے۔ بلکہ یہ طاعات و عبادات میں افضل درجے کی طاعت ہے۔

قاضی جب تنگ دست ہو تو بہتر یہ ہے بلکہ واجب ہے کہ وہ بیت المال سے وظیفہ وصول کرے۔ اس لیے کہ قاضی کے لیے اس کے بغیر فرض قضاء کی ذمہ داریوں سے عہدہ برا ہونا ممکن نہ ہوگا۔ کیونکہ اگر وہ کسبِ معاش میں مصروف ہو گیا تو عہدہ قضاء کی ذمہ داریوں کی تکمیل ممکن نہ ہوگی۔ اگر قاضی خوش حال ہو تو بعض حضرات کے قول کے مطابق افضل ہے کہ وہ بیت المال سے وظیفہ لینے سے باز رہے۔ بیت المال کی رعایت کرتے ہوئے۔ بعض حضرات کا قول ہے کہ خوشحال ہونے کی صورت میں بھی وظیفہ ضرور لے اور یہی صحیح ہے۔ تاکہ منصبِ قضاة کو ذلت و استحقاف سے بچایا جاسکے۔ نیز اس میں ان قاضیوں

کی رعایت بھی تندرہ نظر ہے جو بعد میں اس منصب پر آئیں گے اور ضرورت مند ہوں گے۔ نیز اگر وظیفہ ایک عرصے تک منقطع رہے تو بعد میں اس کا دوبارہ اجراء ذرا مشکل ہو جاتا ہے۔

اس وظیفہ کا اندق کے نقطہ سے موسوم کرنا اس امر پر ولایت کرتا ہے کہ بقدر کفایت مقرر کیا جائے (جس سے قاضی اور اس کے اہل و عیال کی ضروریات محقول طور پر پوری ہوتی نہیں)

ابتداء سے یہ طریقہ مروج رہا ہے کہ سارا وظیفہ سال کے شروع میں ادا کر دیا جاتا تھا۔ کیونکہ خراج شروع سال میں وصول کیا جاتا تھا اور قاضی کا وظیفہ بھی خراج کی رقم سے ادا کیا جاتا تھا۔ لیکن ہمارے دور میں خراج سال کے اواخر میں وصول کیا جاتا ہے اور یہ وصولی کردہ خراج گزرے ہوئے سال کا ہوتا ہے۔ اور یہی صحیح ہے۔

اگر قاضی نے پورے سال کا وظیفہ سال کے ابتداء میں لے لیا۔ اور سال پورا ہونے سے پہلے اسے معزول کر دیا گیا تو ایک قول کے مطابق یہ صورت اسی مشہور و معروف اختلاف پر محمول ہے جو زوجہ کے نفقہ کے بارے میں ہے۔ جب کہ وہ ایک سال کا نفقہ پیشگی لینے کے بعد دوران سال میں مر جائے (تو امام ابو یوسف کے نزدیک باقی نفقہ کی واپسی ضروری نہیں لیکن امام محمد کے نزدیک باقی ماندہ نفقہ کی واپسی ضروری ہے۔ یہی اختلاف قاضی کے باقی ماندہ وظیفہ کی واپسی میں ہے) زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ باقی ماندہ وظیفہ بیت المال کو واپس کر دیا جائے۔

مسئلہ :- امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ اگر باندی یا آم ولد
 بغیر محرم کے سفر کرے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ (مسکتنا کا بھی یہی حکم
 ہے) کیونکہ باندیوں کے حق میں اجنبی لوگ نظر یا چھونے کے مسئلے میں حرام
 کے درجہ میں ہیں جیسا کہ ہم گزشتہ ادراق میں بیان کر چکے ہیں۔ اور آدم ولد
 (اگرچہ خاوند کی موت کے بعد آزاد ہو جاتی ہے مگر فی الحال باندی ہی
 ہے کیونکہ اس پر آقا کی ملکیت موجود و قائم ہے اگرچہ اس کا فروخت کرنا
 ممنوع ہے۔

وَاللّٰهُ تَعَالٰی اَعْلَمُ بِالصَّوَابِ

کتابِ اَحْیَاءِ الْمَوَاتِ

مردہ اراضی کو زندہ کرنے کے بیان میں

مسئلہ: امام قدوسی نے فرمایا موات ان اراضی کو کہا جاتا ہے جو قابلِ انتفاع نہ ہوں۔ کیونکہ ان تک پانی نہیں پہنچ سکتا۔ یا اس لیے کہ وہ پانی میں ڈوب چکی ہیں۔ یا کوئی اور وجہ ہو جس کی بناء پر اراضی قابلِ نفع نہ ہو ایسی زمین کو موات کے نام سے اس لیے موسوم کیا گیا کہ ان سے انتفاع منقطع ہو چکا ہے۔ (جس طرح مردہ جانور سے نفع حاصل نہیں ہو سکتا اسی طرح ان اراضی سے نفع حاصل نہیں کیا جاسکتا)

مسئلہ: امام قدوسی نے فرمایا۔ پس جو زمین زمانہ قدیم سے بنجر اور ناقابلِ زراعت ہو اور وہ کسی کی ملکیت میں نہ ہو یا وہ زمانہ اسلامی میں ملکہ ہو لیکن اس کے کسی مخصوص مالک کا ہونا نہ ہو اور وہ گاؤں سے اس قدر فاصلے پر ہو کہ اگر کوئی شخص آبادی کے آخری کنارے پر کھڑا ہو کہ زور سے چیخ مارے تو اس کی آواز وہاں تک سنائی نہ دے تو ایسی زمین کو موات کہا جاتا ہے۔

مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں امام قدوسی نے ایسے ہی ذکر کیا ہے

تمن میں فقط عادی سے مراد یہ ہے کہ قدیم زمانے سے وہ زمین بنجر اور
ویران پڑی ہو۔ امام محمدؒ سے مروی ہے کہ موات زمین کے سلسلے میں شرط
یہ ہے کہ وہ کسی مسلمان یا ذمی کی ملکیت میں نہ ہو۔ نیز اس سے انتفاع منقطع
ہو چکا ہو تاکہ وہ کلی طور پر مردہ ہو۔ لیکن جو زمین کسی مسلمان یا ذمی کی ملک
ہو موات نہ ہوگی۔

جب اس کے مالک کا علم نہ ہو تو مسلمانوں کے اجتماعی مفاد کے لیے
ہوگی۔ اگر کسی وقت اس کا کوئی مالک ظاہر ہو گیا تو اسے واپس کی جائے گی
اور زراعت کرنے والا شخص اس کے نقصان کا ضامن ہوگا۔

اور بستی سے امام قدوریؒ کے بیان کے مطابق اس قدر دور ہونے کی
شرط امام ابو یوسفؒ نے عائد کی ہے کیونکہ یہ بات ظاہر ہے کہ جو زمین
بستی سے قریب ہوتی ہے اہل قریہ کا کسی نہ کسی طرح کا انتفاع اس سے
منقطع نہیں ہوتا لہذا حکم کا ملا اس بات پر ہوگا کہ وہ بستی سے دور ہو۔
امام محمدؒ نے اہل بستی کے حقیقتہً انتفاع کے انقطاع کو قابل اعتبار

قرار دیا ہے خواہ وہ بستی سے قریب ہو۔ (یعنی جب اہل دیہہ حقیقتہً اس
سے نفع حاصل نہیں کرتے تو وہ موات ہے خواہ گاؤں سے قریب ہو
یا دور) شیخ الاسلام خواہ زادہؒ نے اسی طرح ذکر کیا ہے۔ اور شمس الائمہ
سرخسیؒ نے امام ابو یوسفؒ کی احتیاط کردہ شرط پر اعتماد کیا ہے۔

پھر جس شخص نے اس زمین کو امام کی اجازت سے زندہ کر لیا یعنی
قابل زراعت بنالیا تو وہ اس زمین کا مالک ہوگا۔ اگر امام کی اجازت

کے بغیر اس نے ایسا کیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اسے حقوق ملکیت حاصل نہ ہوں گے لیکن صاحبینؒ کے نزدیک وہ مالک بن جائے گا۔ کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جس شخص نے مردہ زمین کو زندہ کر لیا وہ زمین اسی کی ہوگی (اس میں امام کی اجازت کو شرط قرار نہیں دیا گیا) دوسری بات یہ ہے کہ یہ زمین مالی مباح ہے جس کی طرف اس کا ہاتھ سبقت کر گیا ہے لہذا وہ اس کا مالک بن جائے گا جیسے ایندھن کے لیے لکڑیوں اور شکار کے معاملے میں ہوتا ہے (کہ جو پہلے حاصل کر لے وہی مالک ہوتا ہے)

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ انسان کے لیے ایسی چیزوں سے (جو عام ضروریات کی ہوں اور مباح ہوں) کوئی چیز درست نہیں سوائے اس چیز کے جس کو اس کے لیے امام کا دل پسند کر لے۔ اور صاحبینؒ کی روایت کردہ حدیث میں یہ احتمال ہو سکتا ہے کہ وہ کسی جماعت کے لیے خصوصی اجازت ہو اور شرعی طور پر قاعدہ کلیہ نہ ہو۔

دوسری بات یہ ہے کہ یہ زمین مالی غنیمت کے طور پر حاصل کی جاتی ہے کیونکہ گھوڑوں کے دوڑنے اور سواروں کے حملہ آور ہونے سے یہ زمین مسلمانوں کے ہاتھ لگی ہے تو کسی ایک خاص شخص کے لیے جائز نہ ہوگا کہ وہ امام کی اجازت کے بغیر اسے اپنے لیے مخصوص کر لے جیسا کہ دوسری غنیمتوں کا حکم ہے۔

ایسی زندہ کردہ زمین پر عشر واجب ہوگا کیونکہ ابتدائی طور پر مسلمان پر خراج مقرر کرنا جائز نہیں ہوتا البتہ اگر مسلمان خراجی پانی سے اس زمین کو سیراب کرے تو اس صورت میں خراج واجب ہوتا ہے کیونکہ پانی کو لحاظ رکھتے ہوئے یہ ابتداء کے لحاظ سے خراج نہیں ہوتا بلکہ بقا کے لحاظ سے ہوتا ہے۔

اگر کسی شخص نے کوئی مردہ زمین زندہ کی پھر اسے چھوڑ دیا اور کسی دوسرے نے اس میں زراعت کر لی۔ تو کہا گیا کہ دوسرا شخص زیادہ مختار ہوگا۔ کیونکہ پہلا شخص اس کے منافع کا مالک ہوا تھا اس کے قبضہ کا مالک نہیں ہوا تھا۔ اور جب اس نے اس زمین کو چھوڑ دیا تو دوسرا شخص زیادہ حق دار ہوگا۔ صحیح تر بات یہ ہے کہ مذکورہ زمین کو پہلا شخص دوسرے سے لے لے کیونکہ حدیث نبوی کی رو سے پہلا شخص ہی اس کو زندہ کرنے کی بناء پر اس کا مالک ہو گیا تھا۔ اس لیے کہ قہی لکھ میں لام تملیک کی اضافت زندہ کرنے والے کے لیے ہے۔ اور محض ترک کر دینے سے حاصل شدہ ملکیت زائل نہیں ہوتی۔

جس شخص نے مردہ زمین کو زندہ کیا پھر زمین کے چاروں طرف کی موات اراضی کو چار ٹخموں نے یکے بعد دیگرے زندہ کیا تو امام محمدؒ سے مروی ہے کہ پہلے زندہ کرنے والے کا راستہ چوتھے کے حصے میں سے ہوگا۔ کیونکہ یہی راستہ پہلے شخص کی آمد و رفت کے لیے متعین تھا (کیونکہ جب سب سے پہلا شخص پہلے، دوسرے اور تیسرے حصہ کے آبا و

ہونے کے وقت خاموش رہا اور چوتھے حصّہ زمین سے گزرتا رہا تو راستہ چوتھے حصّہ میں متعین ہو گیا اور اب چوتھے شخص نے پہلے کے حق کو باطل کرنے کا قصد کیا (لیکن اسے ابطال حق کا اختیار نہ ہوگا۔ بلکہ اولین آبادکار کے راستے کا حق محفوظ ہوگا اور وہ چوتھے آبادکار کے حصّے سے گزرے گا)۔

مسئلہ :- امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر ذمی نے کسی زمین کو آباد کیا تو وہ بھی اس کا اسی طرح مالک ہوگا جس طرح کہ مسلمان شخص مالک ہوتا ہے۔ کیونکہ ملکیت کا اصل سبب تو زمین کی آبادکاری ہے البتہ امام اضعیف کے نزدیک امام کی اجازت حاصل کرنا شرط کی حیثیت رکھتا ہے۔ لہذا اس مسئلہ میں مسلمان اور ذمی دونوں برابر ہیں جیسا کہ تمام اسباب ملکیت میں مسلمان اور ذمی کو برابر کی حیثیت حاصل ہوتی ہے (مثلاً بیع و شراعت شفعہ اور میراث وغیرہ) حتیٰ کہ احناف کے اصول کے مطابق استیلاء یعنی ایک دوسرے کے مال پر غلبہ حاصل کرنے کے سلسلے میں بھی مسلمان اور ذمی برابر ہوتے ہیں (یعنی کفار نے مسلمانوں پر حملہ کیا اور مسلمانوں کی املاک پر قبضہ کر لیا تو احناف کے مسلک کے مطابق مسلمانوں کی ملکیت زائل ہو جائے گی۔ اگرچہ امام شافعیؒ کو اس سے اختلاف ہے۔ کفایہ)

مسئلہ :- امام قدوریؒ نے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے زمین کے چاروں طرف پتھر گاڑ دیے لیکن تین سال گزر جانے کے بعد بھی اس نے زمین کو آباد نہ کیا تو امام اس زمین کو اس سے لے کر کسی دوسرے کے

حوالے کر دے گا۔ کیونکہ پہلے شخص کو یہ زمین اس لیے دی گئی تھی کہ وہ اسے آباد کرے تاکہ مسلمانوں کو عشر و خراج کے منافع حاصل ہوں لیکن جب یہ منافع حاصل نہ ہو سکے تو اس مقصد کے حصول کے لیے امام اس زمین کو کسی اور کے حوالے کر دے۔

دوسری بات یہ ہے کہ چاروں طرف پتھر کا ڈھیرا حیاہ نہیں کہلاتا کہ وہ اس کا مالک بن جائے۔ کیونکہ حیاہ تو آباد کرنے کا نام ہے اور پتھروں کا گاڑنا تو محض علامت اور نشان کے لیے ہوتا ہے۔ پتھر لگانے کو حجر اس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ لوگ عموماً زمین کے چاروں اطراف میں پتھر لگا کر یہ اظہار کیا کرتے تھے کہ وہ زمین کو آباد کرنا چاہتے ہیں) یا اس غرض سے پتھر لگاتے تھے تاکہ دوسروں کو اس کے آباد کرنے سے روک دیا جائے۔ لہذا یہ زمین صرف پتھر لگا دینے سے مملوک نہ ہوگی بلکہ غیر مملوک ہی رہے گی۔ جیسے کہ وہ پتھر لگانے سے پہلے غیر مملوک تھی اور یہی صحیح ہے۔

قدوریؒ نے تین سال کے ترکہ کی شرط اس لیے عائد کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے کہ موات زمین پر پتھر لگانے والے کے لیے تین سال گزر جانے کے بعد کوئی حق نہیں رہتا (اگر اس نے اس عرصہ میں آباد کاری کا کام نہ کیا)

تین سال کی مدت مقرر کرنے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ جب اس شخص نے زمین پر نشانات لگا دیے تو اسے اتنا وقت درکار ہے کہ

وہ اپنے وطن واپس آجائے اور اتنا وقت بھی اسے درکار ہے جس کے دوران وہ آباد کاری کے لیے ضروری سامان اور اسباب ہبیا کر سکے اور پھر اتنی مدت بھی ضروری ہے کہ جس میں وہ نشان زدہ زمین کی آباد کاری کے لیے بالفعل معزوف ہو جائے۔ تو ہم نے اس مدت کا اندازہ تین سالوں سے لگایا۔ کیونکہ اس سے کم مدت تو سماعتوں، ذلول اور زمینوں پر مشتمل ہوتی ہے جو اس کے مقصد کی تکمیل کے لیے کافی نہیں۔ لیکن جب وہ تین سال گزرنے کے بعد بھی وہاں حاضر نہ ہوا تو یہ واضح ہو گیا کہ اس نے اس کی آباد کاری کا منصوبہ ترک کر دیا ہے۔ نتیجہ کرم نے فرمایا کہ یہ سب مذکورہ تفصیل دیانت و تقویٰ کے پیش نظر ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اگر کوئی دوسرا شخص تین سال گزرنے سے پہلے ہی اس زمین کو آباد کرے تو وہ اس کا مالک بن جائے گا کیونکہ آباد کاری کا فریضہ اسی دوسرے شخص نے سرانجام دیا ہے۔ پہلے نے تو کچھ نہیں کیا (حالیکہ سال دو سال تک زمین اس کے قبضہ میں موجود رہی اور اس نے عملی طور پر اس کی آباد کاری کے لیے کچھ نہ کیا) تو یہ بھاؤ پر بھاؤ لگانے کی طرح ہوگا اگرچہ ایسا کرنا امر مکروہ ہے۔ لیکن اگر ایسا کر لیا گیا تو عقد درست ہوگا (اسی طرح زمین کا مسئلہ بھی ہے)۔

پتھر کاٹنے کے علاوہ تنجیر کے اور طریقے بھی ہیں۔ مثلاً زمین کے چاروں طرف درختوں کی خشک شاخیں کاٹ دے۔ یا زمین کو صاف کرنے کے بعد ان جھاڑیوں کو جلا دے (جو وہاں سے اکھاڑی ہیں) یا

اس میں سے خود نو گھاس کو کاٹ دیا۔ یا خاردار جھاڑیوں کو اکھاڑ ڈالا اور انھیں صاف شدہ زمین کے ارد گرد ترتیب سے رکھ دیا اور ان پر مٹی ڈال دی (تاکہ حدود کا تعین ہو جائے) نالیاں تیار کرنا اور بند باندھنا ضروری نہیں۔ اس مذکورہ فعل کا مقصد یہ ہے کہ لوگ اس حصہ زمین میں آمد و رفت سے رک جائیں۔ یا اس شخص نے اس زمین میں ایک دو ہاتھ کی گہرائی تک کنواں کھود دیا۔ اور اس آخری صورت کے بارے میں حدیث بھی آئی ہے (یعنی ایک دو ہاتھ کنوئیں کی کھدائی)۔ اگر اس نے زمین کو کھود کر یا بل چلا کر پانی دے دیا تو امام محمدؒ سے منقول قول کے مطابق یہ احیاء اور آباد کاری ہوگی۔ اور اگر صرف ایک کام کرے (یعنی کھودے یا پانی دے) تو اسے تجحیر کہا جائے گا۔ اگر اس نے زمین میں نالیاں کھودیں لیکن اس نے زمین کو سیراب نہ کیا تو یہ فعل بھی تجحیر میں داخل ہوگا۔ لیکن اگر نالیاں کھودنے کے بعد زمین کو سیراب بھی کر دے تو یہ آباد کاری ہوگی کیونکہ اس کی طرف سے دو فعل پلے گئے۔ (اور یہ دونوں مل کر آباد کاری کی علامت ہیں)

اگر اس نے زمین کے گرد دیوار بنادی اور ایسی منڈیریں بنادیں جن سے پانی رک سکتا ہے تو یہ بھی آباد کاری ہوگی۔ کیونکہ یہ فعل بھی تعمیر اور آبادی کے افعال سے ہے۔ اسی طرح زمین میں بیج بونیا بھی آباد کاری کی ذیل میں شمار ہوگا۔

مسئلہ :- امام قدوریؒ نے فرمایا۔ جو ارضی آبادی کے قریب ہیں

ان کا احوال جائز نہیں۔ بلکہ وہ اہل دیہہ کے چراگاہ اور کھلیان کے طور پر استعمال کے لیے چھوڑ دی جائیں گی کیونکہ اس زمین کی حاجت ضرورت حقیقتہً ثابت ہے (امام محمدؒ کے نزدیک) یا حاجت کی دلیل ثابت ہے (امام یوسفؒ کے نزدیک) جیسا کہ ہم گزشتہ اوراق میں بیان کر چکے ہیں۔ پس گاؤں سے قریب کی زمین موات نہ ہوگی کیونکہ اس سے گاؤں والوں کا حق متعلق ہے لہذا یہ بمنزلة شائع عام اور نہر کے ہوگی۔ اس بنا پر شاخ نے فرمایا۔ امام کے لیے جائز نہیں کہ اس قسم کی زمین کسی کو اقطاع میں دے جس کے بغیر مسلمانوں کے لیے کوئی چارہ کار نہ ہو۔ جیسے نمک کی کان اور ایسے کنوئیں جن سے عام لوگ پانی استعمال کرتے ہیں۔ (کیونکہ ان کے ساتھ عوام کے حقوق متعلق ہوتے ہیں) جیسا کہ ہم نے ابھی بیان کیا ہے۔

مسئلہ :- امام قدوریؒ نے فرمایا جس شخص نے جنگل میں کٹواں کھودا تو اس کو کنوئیں کا حرم ملے گا یعنی کنوئیں کے چاروں طرف بقدر ضرورت اسے زمین کی ملکیت حاصل ہو جائے گی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب وہ امام کی اجازت سے کسی موات زمین میں کٹواں کھودے (امام اعظمؒ کے قول کے مطابق) یا (صاحبینؒ کے قول کے مطابق) امام کی اجازت سے یا اس کی اجازت کے بغیر کھودے کیونکہ کٹواں کھودنا زمین کا احوال ہے اس لیے اسے کنوئیں کی چاروں اطراف میں ضرورت کے مطابق زمین کی ملکیت دی جائے گی)

مسئلہ :- امام قدورٹی نے فرمایا اگر وہ کنواں جانوروں کے ٹھکانے کے لیے ہوتا اس کو کنوئیں کے گرد چالیس ہاتھ زمین ملے گی کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جس نے کنواں کھودا اسے کنوئیں کے گرد اس کے جانوروں کے ٹھکانے کے لیے چالیس ہاتھ زمین ملے گی۔ کہا گیا ہے کہ چاروں جانبوں سے مجموعی طور پر چالیس ہاتھ زمین دی جائے گی۔ لیکن صحیح یہ ہے کہ ہر طرف سے چالیس چالیس ہاتھ ہوگی۔ کیونکہ زمین میں نرمی پائی جاتی ہے تو چالیس ہاتھ سے کم رقبے میں دو سر کنواں کھودنے سے پانی دوسرے کنوئیں کی طرف رخ کر لیتا ہے (جو پہلے کنوئیں کے نقصان کا باعث ہوتا ہے)۔

اگر کنواں پانی سینچنے کے لیے کھودا جائے (کہ کنوئیں پر رہٹ یا چرس لگانا اور جانور کے ذریعے پانی نکالنا مقصد ہو) تو اس کنوئیں کا حریم ساٹھ ہاتھ ہوگا۔ یہ صاحبین کے نزدیک ہے۔ امام ابو حنیفہ اس صورت میں بھی چالیس ہاتھ کے قائل ہیں۔ صاحبین کی دلیل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ چشمہ کا حریم پانچ صد ہاتھ ہے۔ جانوروں کی آرامگاہ کے لیے کنوئیں کا حریم چالیس ہاتھ ہے اور پانی سینچنے کے کنوئیں کا حریم ساٹھ ہاتھ ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ پانی سینچنے کے لیے گاہے گاہے اس بات کی ضرورت ہوتی ہے کہ وہ اونٹ یا بیل کو پانی نکالنے کے لیے استعمال کرے اور کنوئیں کی گہرائی کی بنا پر سی لمبی ہوتی ہے (اس لیے ان ضروریات

کے مد نظر کنوئیں کے حریم کا زیادہ ہونا ضروری ہے تاکہ جانور آسانی سے ڈول کو کھینچ کر دور تک لے جاسکے اور جو کنواں جانوروں کو پانی پلانے کے لیے ہوتا ہے اس میں سے ہاتھ سے کھینچ کر پانی نکالا جاتا ہے ایسے کنوئیں میں ڈول کی رسی دمانہ ہونے کی کم ضرورت ہوتی ہے لہذا ان دونوں قسم کے کنوئوں کے حریم میں بھی تفاوت ہوگا۔

امام ابو حنیفہ کی دلیل مذکورہ بالا روایت کردہ حدیث سے رکہ جو شخص کنواں کھودے اس کے لیے کنوئیں کے گرد چالیس ہاتھ زمین ہوگی (اور اس حدیث میں کوئی تفصیل یا فرق بیان نہیں کیا گیا۔ اور ایسی حدیث جو عام اور مطلق ہو۔ اور جس کے قبول پر اتفاق ہو اور اس پر عمل بھی ہو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس حدیث سے اولیٰ سے جو خاص ہو اور جس کے قبول اور اس کے عمل میں اختلاف پایا جائے۔ دوسری بات یہ ہے کہ حریم کا استحقاق قیاس کے خلاف ہے۔ کیونکہ کنواں کھودنے والے کا عمل اس جگہ تک محدود ہے جہاں اس نے گھدائی کی ہے۔ اور کنوئیں کا استحقاق اسی عمل کی وجہ سے ہے (قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ کنوئیں کی جگہ کے علاوہ اس کا حریم میں استحقاق نہ ہوتا۔ لیکن ہم نے حدیث کے پیش نظر قیاس کو ترک کر دیا۔ اور اسے حریم کا مستحق قرار دیا مگر دونوں حدیثوں میں کچھ اختلاف ہے) لہذا جس مقدار پر دونوں حدیثوں میں اتفاق ہے (یعنی چالیس ہاتھ) اس میں ہم نے قیاس کو ترک کر دیا اور جس مقدار میں دونوں کا باہمی

تعارض ہے (یعنی چالیس ہاتھ سے زائد) اس میں ہم نے قیاس کو محفوظ رکھا (اور قیاس کے متفقین کے مطابق عمل کیا) (صاحبین کے استدلال کا جواب دیتے ہوئے کہا۔ آپ کا یہ کہنا کہ چوپایہ سے پانی نکالنے کی صورت میں طویل رسی اور طویل جگہ کی ضرورت ہوتی ہے ہمارے نزدیک مسلم نہیں کیونکہ گاہے ایسا بھی ہوتا ہے کہ پانی پلانے والے کنوئیں سے بھی بذریعہ جانور پانی نکالاجاتا ہے اور سینچنے والے کنوئیں سے ہاتھ سے پانی نکالاجاتا ہے تو ضرورت ان دونوں میں یکساں ہوئی اور یہ بھی ممکن ہے کہ اونٹ کو کنوئیں کے گرد اگر دچکر دلوائے جائیں تو زائد مسافت کی ضرورت نہ ہوگی۔

مسئلہ: امام قدوسی نے فرمایا اگر چشمہ ہو تو اس کا حریم پانچ صد ہاتھ ہوگا۔ جیسا کہ ہم نے روایت کیا۔ دوسری بات یہ ہے کہ چشمے کی صورت میں زیادہ مسافت کی ضرورت ہوتی ہے۔ کیونکہ چشمہ سے زراعت کے لیے پانی نکالاجاتا ہے تو ایسی جگہ کی ضرورت ہوگی جس میں پانی جاری ہو اور ایسا حوض چاہیے جس میں پانی جمع ہو۔ اور ایسی جگہ اور نالیاں بھی ہوں جہاں سے گزر کر پانی کھیت میں جلے۔ لہذا اس کے حریم کی مقدار زیادہ ہونی چاہیے۔ اور حریم کو پانچ صد ہاتھ تک مقرر کرنے کی حد صاحب شریعت کی طرف سے مقرر کر دینے کی وجہ سے ہے (یعنی حدیث میں یہ مقررہ مقدار بیان کی گئی ہے) اور صحیح یہ ہے کہ کنوئیں کے ہر طرف پانچ سو ہاتھ کی مقدار ہوگی۔ جیسا کہ ہم نے پانی پلانے والے

کنوئیں کے سلسلے میں بیان کیا ہے۔ اور ذراع سے مراد کسر گز ہے۔
 (جس کی مقدار چھ مٹھی ہے) ہم اسے کتاب الطہارۃ میں بیان کر چکے ہیں۔
 بعض مشائخ کا کہنا ہے کہ چٹنے اور کنوئیں کے حیرم کی مقدار جو مذکورہ بالا
 مسطور میں بیان کی گئی ہے یہ عرب کی اراضی کے لیے ہے کیونکہ وہ زمینیں
 سخت تھیں اور ہمارے علاقے کی اراضی نرم ہیں تو ان میں ضرورت کے
 مطابق حیرم کی مقدار میں اضافہ کیا جاسکتا ہے کیونکہ دوسرے کنوئیں کے
 نزدیک ہونے کی صورت میں یہ احتمال ہوتا ہے کہ پانی اس دوسرے کنوئیں
 کی جانب رخ کر لے اور پہلا کنواں معطل ہو کر رہ جائے۔

مسئلہ: امام قدوری نے فرمایا۔ اگر کسی دوسرے شخص نے اس کے
 حیرم کے اندر کنواں کھودنے کا ارادہ کیا تو اسے ایسا کرنے سے منع کیا
 جائے گا تا کہ پہلے کا حق ضائع نہ ہو اور نہ اس میں خلل پیدا ہو۔ اس
 ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ پہلا شخص کنواں کھودنے کی بناء پر اس کے حیرم
 کا مالک ہو چکا ہے۔ تاکہ اسے اپنے کنوئیں سے انتفاع ممکن ہو تو
 دوسرے کو یہ حق نہیں کہ اس کی ملک میں تصرف کرے۔

اگر کسی دوسرے نے اول کے حیرم میں کنواں کھودا تو پہلے شخص کو حق
 ہوگا کہ وہ اس کنوئیں کو درست کر دے اور ازراہ تبرع اور احسان کنوئیں
 کو پاٹنے میں اس کے ساتھ تعاون کرے۔ اگر پہلا شخص دوسرے سے
 مؤاخذہ کرنے کا ارادہ کرے تو بعض حضرات کے قول کے مطابق پہلے
 شخص کو حق حاصل ہے کہ وہ دوسرے سے اس کو پاٹ دینے اور ہموار

کرنے کے سلسلے میں مؤاخذہ کرے کیونکہ اس کے کھودنے کا جواز نہ بھی ہے کہ وہ اس کو خود ہی پاٹے۔ جیسا کہ کوئی شخص اپنے گھر کا کور کرکٹ دوسرے کے گھر میں ڈال دے تو اسے اس کے اٹھانے پر مجبور کیا جائے گا۔ بعض حضرات نے کہا کہ دوسرے شخص سے نقصان کے مطابق تاوان وصول کرے اور پھر خود اس کو پاٹ دے جیسے کہ جب دوسرے کی دیوار کو گرا دے (تو دیوار کا مالک گرانے والے سے تاوان لے کر اسے خود درست کر دیتا ہے) اور یہ دوسرا قول صحیح ہے جو امام خصاصؒ سے ادب القاضی میں مذکور ہے۔ اور امام خصاصؒ نے نقصان معلوم کرنے کا طریقہ بھی بتلایا ہے کہ پہلے سابقہ کنوئیں کی قیمت کا اندازہ لگایا جائے۔ پھر دیکھا جائے کہ دوسرے کنوئیں کی کھدائی سے پہلے کی قیمت میں کتنی کمی آگئی ہے اور دونوں قیمتوں کے درمیان تفاوت کو بطور ضمان عائد کیا جائے۔ اگر پہلے کنوئیں کی کھدائی کے دوران کوئی جانور یا آدمی اس میں گر کر مر جائے تو اس صورت میں کسی قسم کا تاوان نہ ہوگا کیونکہ اس شخص نے نہ نواں کھود کر کسی تعدی یا زیادتی کا ارتکاب نہیں کیا۔ اگر اس نے امام کی اجازت سے کھودا ہو پھر تو اس کا تعدی سے کام نہ لینا ظاہر ہے اور جب امام کی اجازت کے بغیر ہو تو بھی صاحبیں کے نزدیک یہی حکم ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کی طرف سے غذریہ ہے (یعنی امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر امام کی اجازت کے بغیر ایسا کرے تو حیاء درست

نہیں ہوتا۔ لیکن باوجود اس کے امام ابو حنیفہؒ اسے نقصان کا ضامن قرار نہیں دیتے کہ کنوئیں کی کھدائی کو بمنزلہ تجحیر قرار دیا جائے گا اور تجحیر امام کی اجازت کے بغیر بھی جائز ہے۔ اگرچہ وہ امام کی اجازت کے بغیر مالک نہیں ہو سکتا۔

اور کسی آدمی یا جانور کے گرنے سے جو نقصان دوسرے کنوئیں میں ہوگا اس میں ضمان واجب ہوگی۔ کیونکہ وہ اس بارے میں تعدی کا ارتکاب کرنے والا ہے۔ اس لیے کہ اس نے دوسرے کی ملکیت میں اس کی رضامندی کے بغیر کھودنے کا تصرف کیا ہے۔

اگر دوسرے شخص نے پہلے کے حریم کے باہر کنواں کھودا اور پہلے کنوئیں کا پانی دوسرے کنوئیں کی طرف چلا گیا تو دوسرے شخص پر کوئی تماوان نہ ہوگا کیونکہ وہ حریم کے باہر کنواں کھودنے میں کسی قسم کی تعدی کا ارتکاب کرنے والا نہیں۔ دوسرے شخص کے لیے تین اطراف سے حریم ہوگا۔ یعنی پہلے کنوئیں کی جانب سے نہ ہوگا کیونکہ پہلے کنوئیں کھودنے والے کی ملکیت کو اس جانب میں سبقت و تقدّم حاصل ہے۔ (لہذا بعد میں کھودنے والا اس کی ملکیت میں دخیل نہیں ہو سکتا)۔

اور کاریز کے لیے اسی قدر حریم ہوگا جس قدر اس کے لیے ضروری اور مناسب ہے (زمین کے اندر نالی کھود کر پانی جاری کرنا اور نالی کو اوپر سے بند کر دینا کاریز کہلاتا ہے یعنی پانی لے جانے کے لیے زمین دوز تالی) امام محمدؒ سے مروی ہے کہ زمین دوز تالی حریم کے

استحقاق میں کٹوتی کی طرح ہے۔ کہا گیا ہے کہ یہ حکم صاحبین کے نزدیک ہے (صرف امام محمد کے نزدیک ہی نہیں)

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک زمین دوز نالی کے لیے کسی قسم کا حریم نہیں ہوتا جب تک کہ پانی سطح زمین پر ظاہر نہ ہو۔ کیونکہ ایسی نالی درحقیقت نہر کا درجہ رکھتی ہے لہذا حریم کے استحقاق کے سلسلے میں اس کا اعتبار ظاہری نہر کے لحاظ سے کیا جائے گا۔ مشائخ نے فرمایا کہ جب کایزہ کا پانی زمین پر ظاہر ہو تو وہ جوش سے ابلنے والے چشمہ کی طرح ہے۔ لہذا اس کا حریم پانچ صد گز کے حساب سے مقرر کیا جائے گا۔

مسئلہ: ارض موات میں جو درخت لگایا جائے اس کا حریم بھی ہوتا ہے۔ جیسی کہ دوسرے شخص کو یہ حق نہیں ہوتا کہ اس درخت کے حریم میں کوئی اور درخت لگائے کیونکہ پہلے درخت لگانے والے کو بھی حریم کی ضرورت ہے تاکہ وہاں توڑے ہوئے پھلوں کو خشک کر سکے اور وہاں پھل جمع کر سکے۔ اور حریم کی مقدار ہر جانب سے پانچ ماٹھہ ہے۔ حدیث میں یہی وارد ہے۔

مسئلہ: سامان تدویر نے فرمایا۔ دریا مے فرات یا دیار مے دجلہ یا کسی دریا نے زمین کا جو حصہ چھوڑ دیا اور دریا نے بہاؤ کا راستہ بدل لیا لیکن یہ توقع بھی ہو کہ پانی پھر اس جگہ تک لوٹ آئے گا تو دریائی اس فی الحال متروک جگہ کا احیاناً مٹ نہیں۔ کیونکہ عامۃ الناس کو اس کے نہر ہونے کی حیثیت سے ضرورت ہے (اور اگر کوئی اہیاء کی بنا پر

اس جگہ کی ملکیت حاصل کر لے تو لوگ دریا کی اس جگہ سے انتفاع حاصل کرنے سے محروم نہ رہیں گے۔

لیکن پانی کے دوبارہ وہاں آنے کی امید اگر منقطع ہو جائے تو اس متروک زمین کو موات کی حیثیت حاصل ہوگی بشرطیکہ وہ حقہ کسی آبادی کا حرم نہ ہو۔ اس کے موات ہونے کی دلیل یہ ہے کہ وہ حقہ کسی کی ملکیت میں نہیں۔ کیونکہ دریا کا غلبہ دوسرے کے غالب ہونے کی راہ میں مانع ہوتا ہے۔ اور پانی کے بہاؤ کے ہٹ جانے کے بعد وہ امام کے قبضہ میں ہوتا ہے (لہذا امام کی اجازت سے اس کا احیاء جائز ہوتا ہے)۔

مسئلہ ۱۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ جس شخص کی نہر دوسرے کی زمین میں ہو تو اس کے لیے حرم نہ ہو گا یہ امام ابو حنیفہؒ کی رائے ہے صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ نہر والا شخص نہر کی پٹریوں کا مالک ہو گا تاکہ ان پر چل پھر کر نہر کی حالت دیکھ سکے اور نہر کی صفائی کرتے وقت اس پر مٹی ڈال سکے۔

کہا گیا کہ اس مسئلے کی بنا اس مسئلے پر ہے کہ جو شخص امام کی اجازت سے ارض موات میں نہر کھودے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ شخص حرم کا مستحق نہیں ہوتا۔ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک اسے حرم کا استحقاق ہوتا ہے۔ کیونکہ حرم کے بغیر نہر سے انتفاع حاصل نہیں کیا جاسکتا۔ اس لیے کہ اسے پانی جاری رکھنے کے لیے آمد و رفت کی ضرورت پیش آتی ہے۔ اور عاۃً اس شخص کے لیے یہ ممکن نہیں

کہ وہ نہر میں اتر کر چل پھر سکے۔ نیز اسے صفائی کے سلسلے میں کناروں پر مٹی ڈالنے کی ضرورت بھی پیش آتی ہے یہ تو اس کے لیے ممکن نہیں کہ مٹی اٹھا کر کسی دور دراز مقام پر ڈال آئے۔ اس میں اچھی خاصی مشقت ہی نہیں بلکہ ایسا کرنا انسان کی وسعت ہی میں نہیں ہوتا (اگر نہر مثلاً تین چار میل طویل ہے تو وہ مٹی کہاں اٹھائے پھر گئے) لیکن جس طرح کنوئیں کے لیے حریم کا ہونا ضروری ہے اسی طرح نہر کے لیے بھی حریم ضروری ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ حریم کا ثبوت مقتضایہ قیاس کے خلاف ہے جیسا کہ ہم سبقچے والے کنوئیں کی بحث میں بتا چکے ہیں۔ کنوئیں کے لیے حریم کا ثابت ہوتا تو ہمیں حدیث سے پتا چلا (یعنی ہم نے حدیث کی بناء پر قیاس کو نظر انداز کر دیا) لیکن نہر کو کنوئیں پر قیاس نہیں کیا جاسکتا کیونکہ کنوئیں کے لیے جس قدر حریم کی ضرورت ہوتی ہے نہر کے لیے نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ نہر کی صورت میں حریم کے بغیر بھی نہر کے پانی سے انتفاع ممکن ہے مگر کنوئیں سے ممکن نہیں کیونکہ کنوئیں سے پانی کھینچ کر نکالنا پڑتا ہے۔ اور حریم کے بغیر پانی کا باہر نکالنا ممکن نہیں (کیونکہ انسان کو پانی نکالنے کے لیے کھڑا ہونے کی ضرورت ہے) لہذا نہر کے مسئلہ کو کنوئیں کے مسئلہ کے ساتھ لاحق کرنا مشکل اور ناممکن ہے۔

مسئلہ نہر کو حریم نہر پر مبنی ہونا اس بناء پر ہے کہ صاحبین کے

نزدیک حرم کے استحقاق سے نہر کے مالک کا اس کے حرم پر قبضہ نہر کے تابع ہو کر ثابت ہوگا (جیسے ارض موات کی نہر میں ہوتا ہے) اور قول اسی شخص کا قبول کیا جاتا ہے جس کا قبضہ موجود ہو۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حرم کا استحقاق نہ ہونے کی بنا پر قبضہ معدوم ہوگا (لہذا اس کے ثبوت کے لیے اسے گواہوں کی ضرورت ہوگی) جہاں تک ظاہری حال کا تعلق ہے وہ مالک زمین کی تائید کرتا ہے (کیونکہ نہر کے کنارے ہر طرح سے اس کی زمین سے متصل ہیں تو یہ بظاہر اسی مالک کی زمین کا حصہ ہیں) اس کی تفصیل ان شاء اللہ ہم آئندہ مسطور میں بیان کریں گے۔

اگر اس مسئلے کو ابتدائی اور مستقل مسئلہ قرار دیا جائے (یعنی یہ مسئلہ موات زمین میں نہر کھودنے کے مسئلہ پر مبنی نہ کیا جائے) تو صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مذکورہ نہر کا حرم بھی صاحب نہر کے قبضہ میں ہے کیونکہ حرم کے ذریعے ہی اپنی نہر کا پانی رد کے ہوئے ہے اسی بنا پر زمین کے مالک کو یہ اختیار نہیں کہ وہ نہر کے کناروں یعنی حرم کو توڑ لے۔ (لہذا جب ثابت ہو گیا کہ نہر کا مالک ہی حرم پر قابض ہے تو حرم کی ملکیت کے بارے میں اسی کا قول قابل قبول ہوگا)

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ حرم مذکورہ صورت اور معنی کے لحاظ سے دونوں طرح زمین کے مشابہ ہے۔ ضروری مشابہت تو واضح ہے۔ کیونکہ حرم اور زمین دونوں کی صورت ایک جیسی ہے۔ اور معنوی مشابہت اس بنا پر ہے کہ زمین کی طرح حرم میں درخت لگائے جا

سکتے ہیں اور عملی زراعت کیا جاسکتا ہے۔ اور ظاہری مال اُس شخص کا شائبہ ہوتا ہے جس کے قبضہ میں وہ چیز ہو جو متنازع فیہ چیز سے زیادہ مشابہت کی حامل ہوتی ہے۔ جیسے کہ دو شخص دروازے کے ایک کواٹر کے بارے میں جھگڑا کریں اور اس کواٹر پر کسی کا قبضہ نہ ہو۔ اور اس کی جوار کا دوسرا کواٹران میں سے کسی ایک کے دروازے میں لگا ہوا ہے تو جس شخص کے دروازے میں متنازع فیہ کے مشابہ کواٹر لگا ہوا ہے متنازع فیہ کواٹر کا اسی کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔ اور ہمارے اس مسئلہ میں کہ ہر دوسرے کی زمین میں ہوتا قاضی کا یہ فیصلہ (کہ حریم مالک ہنر کے لیے ہے) ترک کا فیصلہ ہے ملک ثابت کرنے کا فیصلہ نہیں۔ (یعنی ظاہری حالت پر چھوڑ دینا ہے۔ یہ نہیں کہ یہ فیصلہ ملکیت ثابت کرنے کے ہے۔ لیکن اگر ہنر کا مالک اپنی ملکیت کے گواہ قائم کر دے تو ان کی شہادت قابل قبول ہوگی)۔

آپ کا یہ کہنا کہ مالک ہنر حریم کے ذریعے ہنر کا پانی روکے ہوئے ہے۔ تو ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ اس کنارے کے سلسلے میں ہمارا کوئی اختلاف و نزاع نہیں ہے جس سے پانی رکھا ہوا ہے بلکہ ہمارا نزاع تو اس پٹری کے سلسلے میں ہے جس پر دوخت لگائے جاسکتے ہیں۔ علاوہ ازیں اگر ہنر کا مالک کناروں کے ذریعے اپنی ہنر کا پانی روکتا ہے تو زمین کا مالک بھی انہی کناروں کے ذریعے پانی کو اپنی زمین کی طرف جانے سے روکتا ہے۔

آپ کا یہ کہنا کہ مالک زمین نہر کے کناروں کو توڑ نہیں سکتا تو توڑنے کا اختیار نہ ہونا مالک نہر کا حق متعلق ہونے کی بنا پر ہے۔ اس سے مالک نہر کی ملکیت لازم نہیں آتی۔

الجماع الصغیر میں مذکور ہے کہ ایک شخص کی نہر ہے اس کے ساتھ ہی پانی روکنے کے لیے ایک پشتہ بنا ہوا ہے اور اس پشتہ کے عقب میں ایک دوسرے شخص کی زمین ہے جو اس پشتہ سے ملتی اور متصل ہے۔ یہ پشتہ نہ تو صاحب نہر کے قبضہ میں ہے اور نہ صاحب زمین کے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک دعویٰ کی صورت میں وہ پشتہ مالک زمین کا ہوگا۔ لیکن صاحبین کے نزدیک وہ پشتہ بطور حریم مالک نہر کا ہوگا تاکہ نہر کی صفائی کرتے وقت وہ اس پر مٹی پھینک سکے اور اس قسم کے دوسرے کاموں میں لاسکے۔

امام محمدؒ کا یہ کہنا کہ پشتہ ان میں سے کسی کے قبضہ میں نہ ہو۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ پشتہ پر نہ تو کسی کے درخت لگے ہوں اور نہ نہر سے مٹی کھود کر اس پر پھینکی گئی ہو۔ تو اس تصریح سے امام اور صاحبین کے درمیان اختلاف کا مقام واضح ہو گیا۔

لیکن دونوں میں سے اگر کسی ایک نے اس پر درخت لگا رکھے ہوں یا اس پر مٹی ڈال رکھی ہو تو پھر وہی شخص اولیٰ اور مستحق ہوگا جس کے حق کے ساتھ وہ پشتہ مشغول ہوگا۔ کیونکہ ایسی صورت میں وہی قابض شمار ہوگا۔ اگر پشتہ پر درخت لگے ہوئے ہوں لیکن درخت لگانے والے کا پتلا نہ ہو تو یہ صورت بھی امام اور صاحبین کے درمیان من جملہ اختلافی صورتوں

کے ایک ہے۔ اس اختلاف کا نتیجہ یہ ہے کہ امامؑ کے نزدیک پشتے پر درخت لگانے کا حق صاحب زمین کو ہوگا اور صاحبین کے نزدیک صاحب نہر کو۔

نہر سے مٹی نکال کر ڈالنے کے بارے میں بعض حضرات نے کہا کہ یہ بھی اختلافی صورت ہے (صاحبین کے نزدیک صاحب نہر پشتے پر ڈال سکتا ہے اور امامؑ کے نزدیک نہیں ڈال سکتا) بعض حضرات نے کہا کہ بالاتفاق صاحب نہر کو بند پر مٹی ڈالنے کا حق ہے جب کہ کثیر فاحش نہ ہو (یعنی اس قدر زیادہ نہ ہو کہ دوسری طرف زمین میں گرتی رہے) باقی رہا پشتے پر سے گزرنے اور آنے جانے کا مسئلہ تو کہا گیا کہ امام صاحب کے نزدیک مالک نہر کو روکا جائے گا۔ اور یہ بھی کہا گیا کہ نہیں روکا جائے گا۔ کیونکہ اسے وہاں سے آنے جانے کی ضرورت ہوتی ہے۔

فقہہ ابو جعفر المندوانیؒ نے فرمایا کہ درخت لگانے کے بارے میں امام صاحب کے قول کو ترجیح دیتا ہوں (کہ نہر کے مالک کو درخت لگانے کا حق نہیں) اور مٹی ڈالنے کے سلسلے میں صاحبین کے قول کو اختیار کرتا ہوں۔

امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ دونوں جانب نہر کا حرم نہر کی چوڑائی کے نصف نصف کے برابر ہوگا (یعنی ہر طرف نہر کے نصف نصف کے برابر) اور امام محمدؒ سے مروی ہے کہ نہر کے دونوں جانب نہر کے عرض

کے بابر حرم ہوگا۔ امام محمدؒ سے منقولہ روایت لوگوں کے لیے زیادہ باعث
سہولت ہے۔

فُصُولٌ فِي مَسَائِلِ الشَّرْبِ

(پانیوں کے مسائل کے بیان میں)

شربِ شین کے کسرہ کے ساتھ پانی کا حصّہ۔ یعنی اپنی کھیتی یا باغ
کو شیراب کرنے کے لیے اپنی باری پر پانی لینا۔ مثلاً ہمارے ان علاقوں
میں جہاں نہری نظام ہے لوگوں کے پانی لینے کی باری مقرر رہتی ہے
ان فصول میں پانی کے متعلق مسائل بیان کیے جائیں گے)

فَصْلٌ فِي الْمَيَا

(پانیوں کے احکام و مسائل کے بیان میں)

مسئلہ: اگر کسی شخص کی ملکیت میں کنواں یا نہر یا کربز ہو تو اُسے
جائز نہیں کہ وہ اس سے کسی کو ششفہ سے روکے۔ اور ششفہ کے معنی
ہیں بنی آدم یا جانوروں کا پانی پینا (یعنی پانی عام استعمال کی چیز ہے
وہ کسی آدمی یا جانور کو پانی پینے سے روک نہیں سکتا۔ کیونکہ یہ ایک
غیر اخلاقی اور غیر اسلامی حرکت ہے)

واضح ہو کہ پانیوں کی چند اقسام ہیں۔ انراں جملہ سمندر کا پانی ہے

اس میں سے ہر ایک شخص کو پینے اور اراضی کو سیراب کرنے کا حق حاصل ہے حتیٰ کہ اگر کوئی شخص یہ ارادہ کرے کہ وہ سمندر سے نہر کھود کر زمین تک لے جائے تو اسے روکا نہیں جائے گا۔ سمندر کے پانی سے استفادہ ایسے ہی ہے جیسے سورج، چاند اور ہوا سے نفع اٹھانا۔ لہذا جس طرح بھی کوئی منفعہ ہوا سے روکا نہیں جاسکتا۔

پانی کی دوسری قسم وادیوں یعنی بڑے بڑے دریاؤں کا پانی ہے جیسے دریا ئے جیجون۔ دریا ئے سیجون، دریا ئے دجلہ اور دریا ئے فرات۔ تو ایسے پانیوں سے پینے کا حق مطلقاً ہر شخص کو حاصل ہے اور زمینوں کو سیراب کرنے کا بھی۔ پھر اگر کسی نے موات زمین کا اچھیک کیا اور چاہا کہ بڑے دریا سے ایک نہر کھود کر لائے تاکہ زمین کو سیراب کر سکے۔ تو اس میں دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ ہے کہ اس سے عوام کو کوئی ضرر لاحق نہ ہو (تو ایسی نہر کا کھود کر لانا جائز ہے) اور دریا کسی کی ملکیت نہ ہوگا کیونکہ دریا اپنی اصل کے لحاظ سے (ہر ایک کے لئے) مباح ہوتے ہیں اس لیے کہ پانی کا غلبہ دوسرے کے غلبے کو دور کر دیتا ہے (دریا سے نہر کھودنے والے کو اپنی زمین کے سیراب کرنے کا حق ہوگا۔ مگر عوام کو پانی کے استعمال سے روکا نہیں سکتا)

دوسری صورت یہ ہے کہ نہر کے کھودنے سے لوگوں کو ضرر ہو تو اسے دریا سے اپنی زمین تک نہر کا کھود کر لانا واجب اٹھتا ہے۔ عائدہ الناس سے ضرر کا دو کمزور واجب ہوتا ہے۔ اور ضرر کی صورت

یہ ہے کہ نہر کھودنے کے لیے جس طرف سے دریا کا کنارہ کاٹا جائے
ادھر سے پانی بہہ نکلے اور اس پاس کی بستیوں اور زمینوں کو غرق کر دے۔
دریا پر پین چکی قائم کرنے میں بھی یہی تفصیل ہے کیونکہ پین چکی کے
لیے دریا کا کنارہ کاٹنا نہر کھودنے کے لیے کنارہ کاٹنے کی طرح ہے
(لہذا اگر عوام کو ضرر نہ ہونو پین چکی لگانا جائز ہے ورنہ نہیں)

پانی کی تیسری قسم یہ ہے کہ جو پانی حصے اور بٹوارے میں داخل
ہو جائے تو ایسے پانی میں بھی لوگوں کو پینے کا حق ثابت ہے۔ اس بار
میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد گرامی کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔
کہ تین چیزوں میں تمام لوگ برابر کے شریک ہوتے ہیں۔ پانی، گھاس اور
آگ۔ اگرچہ یہ ارشاد گرامی عمومِ لفظی کی بنا پر شرب اور شرب دونوں کو
شامل ہے (شراب زمین کو سیراب کرنے کے لیے پانی کی باری۔ شرب
پینے کا حق) لیکن عمومی ضرر کے پیش نظر پہلی صورت یعنی شرب کو
اس سے مستثنیٰ کر لیا گیا اور دوسری چیز یعنی پینے کے حق کو باقی رکھا گیا۔
اور اسی کو شفعہ کہا جاتا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ کنوئیں اور حوض
اس لیے نہیں بنائے جاتے کہ ان میں پانی جمع کر کے اپنے لیے ہی
مخصوص کر لیا جائے حالیکہ مباح چیز کی ملکیت اس وقت حاصل ہوتی
ہے جب اسے محفوظ کر لیا جائے۔ جیسے کسی کی زمین میں بہر نے
ٹھکانہ بنالیا (تو بہر ان اس کی ملکیت میں صرف اس کی زمین میں ٹھکانہ
بنانے میں داخل نہ ہوگا جب تک کہ وہ حال سے پکڑے کہ اپنے قبضہ

میں نہ کر لے۔ اسی طرح پانی پر ملکیت اسے اس وقت حاصل ہوگی جب وہ کنوئیں سے نکال کر اپنے برتن میں محفوظ نہ کر لے۔

تیسری بات یہ ہے کہ پانی پینے کے حق کا پانی رکھنا اس لیے ضروری ہے کہ انسان کے لیے یہ ممکن نہیں کہ وہ ہر جگہ پانی اپنے ساتھ اٹھائے پھرے حالیکہ انسان اپنی ذات کے لیے ہر وقت پانی کا محتاج ہے اور اپنی سواری کے لیے بھی اسے پانی کی احتیاج ہوتی ہے۔ اگر اسے (دوسرے کے کنوئیں وغیرہ سے) پانی کی ممانعت کر دی گئی تو بہت بڑے حرج تک نوبت جا پہنچے گی۔

پس اگر کوئی شخص چاہے کہ وہ تقسیم شدہ پانی سے اس زمین کو سیراب کرے جس کا اس نے احیاء کیا ہے تو نہروالوں کو اسے منع کرنے کا اختیار ہوگا۔ خواہ اس سے ان کو ضرر لاحق ہو یا نہ۔ کیونکہ تقسیم شدہ پانی صرف انہی کا حق ہے اور اس شخص کو اس کی احتیاج نہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ اگر ہم اس کے لیے اپنی زمین کو سیراب کرنا مباح قرار دیں تو مستحق لوگوں کی پانی پینے کی منفعت بھی جاتی ہے گی (یعنی وہ سارا پانی اپنی زمین میں صرف کر دے اور حق دار لوگ اس کے استعمال سے محروم رہ جائیں گے)

پانی کی چوتھی قسم یہ ہے کہ جو پانی برتنوں میں محفوظ کر لیا جاتا ہے یہ پانی محفوظ کر لینے سے مملوک ہو جاتا ہے اور اس سے دوسرے کا حق منقطع ہو جاتا ہے۔ جیسے کہ پکڑے ہوئے ٹشوار میں (یعنی وہ ٹشوار

پہلے ہر ایک کے لیے مباح ہو تا ہے لیکن جب ایک شخص اسے پکڑ لے تو اس کی ملکیت میں آ جاتا ہے (لیکن اتنی بات ہے کہ حدیث مذکور (کہ تین چیزوں میں لوگ باہم شریک ہیں) کے پیش نظر اس میں ایک قسم کا شبہ شرکت باقی رہ جاتا ہے ۔ اور اس شبہ کا نتیجہ یہ ہے کہ اگر کوئی انسان دوسرے کے برتن سے پانی کسی ایسے مقام پر چھرا لے جہاں پانی نادر اور محدود اور کمیاب ہے اور پانی کی قیمت نصاب سترۃ تک پہنچ جائے تو چرانے والے کا ہاتھ نہ کاٹا جائے گا (کیونکہ حدود شہادت کی بنا پر ساقط ہو جاتی ہیں)

اگر کنواں یا چشمہ یا حوض یا نہر کسی کی ملکیت میں ہو اور کسی نے اس میں سے پانی پینا چاہا ۔ تو مالک کو یہ اختیار ہے کہ اس کو اپنی ملکیت میں داخل ہونے سے روک سکتا ہے ۔ بشرطیکہ پیاسے شخص کو قریب کی ایسی جگہ میں پانی دستیاب ہو جو کسی کی ملکیت نہیں ہے ۔ لیکن قرب و جوار میں اگر پانی دستیاب نہ ہو تو مالک سے کہا جائے گا یا اس کو تم خود پانی پلا دو یا اس کو آنے دو تا کہ وہ خود پانی پی لے ۔ بشرطیکہ وہ اس کے حوض یا نہر کا کنارہ نہ توڑے ۔ یہ امام طحاویؒ سے مروی ہے ۔ کہا گیا ہے کہ یہ حکم جو امام طحاویؒ سے مروی ہے ایسی صورت میں ہے کہ اس شخص نے کنواں یا حوض یا نہر اپنی ملکیت میں کھود دی ہو ۔ لیکن اس نے اگر موات زمین میں کھود دی ہو تو اسے پیاسے شخص کو پانی پینے سے روکنے کا اختیار نہ ہو گا ۔ کیونکہ موات زمین

در اصل مشترک تھی۔ اور اس میں کنواں کھودنا یا حوض بنانا سخی مشترک کے احیاء کے لیے ہے (جس سے عشر حاصل ہوتا ہے اور وہ عام مسلمانوں میں مشترک ہوتا ہے) لہذا ایسی زمین میں کنواں کھودنا پانی پینے کے سخی مشترک کو قطع کرنے والا نہیں ہوتا۔

اگر مالک اس شخص کو پانی پینے سے منع کرے درآنحالیکہ اسے اپنی جان کا خطرہ ہے یا اپنی سواری کے لیے خطرہ ہے تو یہ اس شخص اس سے ہتھیار کے ساتھ لڑ سکتا ہے۔ کیونکہ مالک نے اس کے پانی پینے کے سخی کو روک کر اس کے ہلاک کرنے کا قصد کیا ہے۔ اس لیے کہ پانی جب تک کنوئیں میں ہوتا ہے ہر ایک کے لیے مباح ہوتا ہے اور کسی کی ملکیت نہیں ہوتا بخلاف اس پانی کے جو برتنوں میں محفوظ کر لیا جائے تو ایسے پانی سے روکنے کی صورت میں وہ اس سے ہتھیار کے بغیر لڑ سکتا ہے کیونکہ وہ شخص اس پانی کا مالک ہے۔ اسی طرح اس کھانے کا بھی یہی حکم ہے جو کسی برتن میں پڑا ہے اور بھوکے پر غمخصل اور اضطراب کی حالت طاری ہے (تو وہ کھانا حاصل کرنے کے لیے جھگڑ سکتا ہے لیکن ہتھیار نہیں اٹھا سکتا)۔

بعض حضرات نے کہا کہ کنوئیں وغیرہ سے پانی کی رکاوٹ کی صورت میں بہتر یہ ہے کہ وہ ہتھیار استعمال نہ کرے بلکہ کسی لالچی وغیرہ کے ساتھ جھگڑے۔ کیونکہ اس نے پانی سے روک کر معصیت کا ارتکاب کیا ہے تو لالچی وغیرہ سے اقدام کرنا اس کی تعزیر و تادیب کے لیے ہوگا۔

وافح رہے کہ اگر انسان یا جانور کے پانی پینے سے کسی جگہ ایسی صورت حال پیدا ہو جائے کہ وہاں کا سارا پانی ختم ہو جائے مثلاً پانی کی چھوٹی سی نالی یا حوض ہو اور اونٹ اور دیگر جانور جو پانی پیتے آتے ہیں اتنے زیادہ ہوں کہ ان سب کے پینے سے پانی ختم ہو جائے گا تو اس صورت میں بعض حضرات کا کہنا ہے کہ روکنا پھر بھی مناسب نہ ہوگا کیونکہ اونٹ اور مویشی ہر وقت تو وہاں جمع نہیں رہتے۔ تو یہ صورت یومیہ باری کی طرح ہوگی۔ اور حتیٰ شرب کی تقسیم میں یہ ایک مناسب و مشروع طریقہ ہے۔

بعض حضرات نے کہا کہ درختوں اور کھیتوں کو سیراب کرنے کی صورت پر قیاس کرتے ہوئے پانی کے مالک کو منع کرنے کا اختیار حاصل ہوگا۔ ان دونوں صورتوں میں جامع و جدا اور عدلت مالک کے حق کا تلف ہے (یعنی اگر مالک نے درختوں اور کھیتی کو پانی دینا ہوا داسے خدشہ ہو کہ اگر اس قدر کثیر جانور پانی پی گئے تو میرے لیے کچھ نہ بچے گا لہذا اس صورت میں اپنے نقصان سے بچاؤ کے لیے وہ روک سکتا ہے۔ اسی طرح مذکورہ صورت میں بھی روک سکتا ہے۔)

اور جن لوگوں کو پانی پینے کا حق حاصل ہے ان کے لیے مناسب یہ ہے کہ وہ وضو کرنے اور کپڑے پاک کرنے کے لیے مناسب مقدار میں پانی لے لیں یہی صحیح ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ چھوٹی نالی یا

چھوٹے حوض کے اندر ہی وضو کرنے یا کپڑے دھونے کا حکم نافذ کیا جائے
جیسا کہ بعض حضرات کا خیال ہے کیونکہ ایسا کرنا حرج و مشقت پر منتج
ہوتا ہے حالیکہ شریعت نے اس قسم کی حرج کو دور کر دیا ہے (تو اس
قدر چھوٹی نالی اور حوض سے وضو یا کپڑے دھونے کے لیے پانی لیا
جاسکتا ہے مگر نالی یا حوض میں وضو کرنا یا کپڑے دھونا مناسب نہ ہوگا۔
کیونکہ اس سے باقی ماندہ پانی استعمال کے قابل نہیں رہتا)

اگر اس نے چاہا کہ اس چھوٹی نالی اور حوض سے گھر میں آگے ہوئے
درخت یا سبزی کو پانی دے اور وہاں سے گھرے میں پانی لائے تو
صحیح تر قول کے مطابق اس کو ایسا کرنے کا اختیار ہوگا۔ کیونکہ لوگ
پانی کے معاملے میں وسعت قلبی سے کام لیتے ہیں اور منع کرنے کو کمینہ بن
خیال کرتے ہیں۔

اور کسی شخص کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ کسی دوسرے کی نہر، کنوئیں
یا کالیز سے اپنی زمین، باغ اور درختوں کو سیراب کرے جب تک
کہ صاحب نہر وغیرہ کی ملاحظہ اجازت حاصل نہ کر لی جائے۔ اور
صاحب نہر کو دوسرے شخص کے منع کرنے اور روکنے کا حق بھی حاصل
ہے۔ کیونکہ جب پانی بٹوارہ میں داخل ہو جاتا ہے تو اس سے سیراب
کرنے کی شرکت کلیتہً منقطع ہو جاتی ہے کیونکہ شرکت کے باقی رکھنے
میں صاحب نہر کے حق سیرابی کو منقطع کرنے کے مترادف ہے۔
دوسری بات یہ ہے کہ پانی کا میل یعنی بہاؤ صاحب نہر کا حق ہے

اور کنارے سے اسی کا حق متعلق ہے تو دوسرے کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ وہ اپنے لیے پانی اس میں جاری کرے یا اس نہر کا کنارہ توڑ کر اپنی زمین کو سیراب کرے۔

اگر صاحب نہر اس کو اجازت دے دے تو پھر کوئی حرج نہیں کہ وہ اس پانی سے اپنی زمین کو سیراب کرے اسی طرح اگر صاحب نہر، نہر کو عاریت پر دے دے تو بھی کوئی حرج نہیں۔ کیونکہ یہ مالک کا حق ہے جس کے لیے چاہے مباح کر دے۔ جیسے کہ برتن میں محفوظ پانی (صاف برتن کا حق ہے اور جس کے لیے چاہے اس پانی کو مباح کر سکتا ہے)

فصل فی گری الانہار

(نہروں کی کھدائی کے بیان میں)

مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں۔ نہروں کی تین اقسام ہیں۔ اول وہ نہر جو کسی کی ملکوت نہ ہو (بلکہ من کل الوجوہ عام ہو) اور اس کا پانی ابھی تک تقسیم کے تحت داخل نہ ہوا ہو۔ جیسے دریا کے خزاں اور دیگر بڑے بڑے دریا۔ دوم وہ نہر جو ملکوت ہو اور اس کا پانی تقسیم کے تحت داخل ہو چکا ہو لیکن وہ ایک لحاظ سے عام ہو اور سوم وہ نہر جو ملکوت ہو اور اس کا پانی بٹوارہ میں آچکا ہو اور وہ ہر لحاظ سے خاص ہو (یعنی ملکیت کے لحاظ سے بھی خاص ہو اور منافع کے لحاظ سے بھی)

نہر خاص اور عام کے درمیان حد فاصل یہ ہے کہ جس نہر کے ذریعے استحقاق شفعہ ہو وہ خاص ہے اور جس نہر کے ذریعے استحقاق شفعہ نہ ہو وہ نہر عام ہے۔ (بعض فقہاء نے کہا کہ استحقاق شفعہ اس صورت میں ہوتا ہے کہ نہر دس آدمیوں یا کم میں مشترک ہو۔ یا نہر پر گاؤں آباد ہو یعنی اس کا پانی اسی گاؤں کے لیے خاص ہو تو یہ نہر خاص ہوگی۔ بعض حضرات نے فرمایا کہ چالیس سے کم آدمیوں کے لیے نہر خاص ہوگی۔ اور چالیس یا اس سے زائد کی صورت میں عام ہوگی۔ اور بعض حضرات نے فرمایا کہ جس نہر میں کشتیاں چلتی ہیں وہ عام ہے ورنہ خاص ہے۔ فقہاء حضرات کی صحیح رائے یہ ہے کہ نہر کے عام یا خاص ہونے کا فیصلہ فقہ و مجتہد کی صوابدید پر ہوگا۔ کفایہ شرح الہدایہ)

پہلی قسم کی نہر کی کھدائی اور صفائی سلطان کے ذمہ ہوگی کہ وہ بیت المال سے اس کے مصارف ادا کرے کیونکہ اس کی کھدائی اور صفائی کی منفعت عامۃ الناس کے لیے ہے لہذا اخراجات کا بوجھ بھی انہی پر یعنی بیت المال پر ہوگا۔ اس کام کے مصارف خراج اور جزیہ کی آمدنی سے ادا کیے جائیں گے۔ مختصر و صدقات کی مد سے نہیں کیے جائیں گے کیونکہ دوسری چیز یعنی مختصر و صدقات تو فقر اور مساکین کے لیے مخصوص ہیں اور اس قسم کی ضروریات و مشکلات کے لیے پہلی چیز یعنی جزیہ و خراج ہے۔

اگر بیت المال میں کوئی چیز موجود نہ ہو تو امام دریا کی کھدائی اور صفائی کے سلسلے میں لوگوں کو مجبور کرے (کہ یا تو خود اپنے ہاتھوں سے

کام کریں یا مصارف کی ادائیگی کریں، کیونکہ اس میں مصلحت عامہ کی حفاظت و احیاء ہے۔ اور لوگوں کو از خود مصلحت کے تحفظ کا خیال کم ہی ہوتا ہے (لہذا سلطان انھیں اس بات پر آمادہ کرے) ایسے ہی معاملہ کے بارے میں حضرت فاروق اعظمؓ نے فرمایا: اے لوگو! اگر تمہیں بالکل ہی آزاد چھوڑ دیا جائے (اور کسی قسم کی اجتماعی تکلیف و مشقت کا بوجھ تم پر نہ ڈالا جائے) تو تم اپنی اولاد تک فروخت کر دو (یہ روایت مشہور کتب حدیث میں نہیں پائی جاتی) البتہ اتنا امتیاز رکھا جائے گا کہ امام عملی کام کے لیے ان لوگوں کو سکھانے کا حکم دے گا جو یہ فریضہ سرانجام دے سکتے ہیں۔ اور اس کے مصارف کا بوجھ ان خوش حال لوگوں کے کندھوں پر ڈالا جائے گا جو عملی کام سے قاصر ہوں (تاکہ ہر شخص کا رخیہ میں کسی نہ کسی طرح شریک ہو سکے)

دوسری قسم کی ہنر کی کھدائی اور صفائی کا کام ہنر کے مالکوں کے ذمہ ہوگا۔ اس کے اخراجات بیت المال پر نہ ڈالے جائیں گے۔ کیونکہ یہ ہنر انہی کا حق ہے اور خصوصاً اس کی منفعت بھی صرف انہی کی طرف راجع ہے۔

ان شرکاء میں سے اگر ایک شریک عملی کام سے انکار کرے تو اسے کام کے لیے مجبور کیا جائے گا تاکہ عام ضرر کو دور کیا جاسکے۔ ضرر عام سے مراد باقی شرکاء کا نقصان ہے اور انکار والے شریک کا تو ضرر خاص ہے (یعنی صرف اسی کی ذات سے) حالیکہ اس کو ضرر کے مقابلے

میں لوض بھی حاصل ہوتا ہے (کہ اس کی زمین بھی سیراب ہوتی ہے) اور
ضررِ خاص ضررِ عام سے معارض نہیں ہوا کرتا (بلکہ عام ضرر کو ترجیح دیتے
ہوئے خاص ضرر کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے)

اگر قطر کا دیروگرام بنائیں کہ نہر کا کنارہ پختہ کر کے مضبوط بنادیں۔ ایسا
نہ ہو کہ کہیں نہر کا کنارہ ٹوٹ جائے اور ٹوٹ جانے کی صورت میں
ضررِ عام کا خدشہ ہے۔ مثلاً مزبور علاقہ زیرِ آب آجائے گی یا نہ
اور ٹرکس مسدود ہو جائیں گی تو انکار کرنے والے شریک کو مجبور کیا
جاسکتا ہے۔ اور اگر عام ضرر کا اندیشہ نہ ہو تو اسے مجبور نہیں کیا جا
سکتا۔ کیونکہ کنارے کا بہہ جانا ایک موہوم امر ہے۔ لیکن نہر کی
کھدائی اور صفائی کے سلسلے میں ضررِ عام معلوم اور یقینی ہوتا ہے۔
اگر اگر بروقت کھدائی نہ کی گئی تو پانی کی روانی میں فرق آجائے گا اور
لوگوں کو مطلوبہ پانی اراضی کے سیراب کرنے کے لیے نہ مل سکے گا نیز
نہر کے پانی کی سطح تہہ میں مٹی بیٹھ جانے کی بناء پر اونچی ہو جائے گی اور
اس امر کا امکان ہے کہ پانی نہر کے کنارے کو توڑ کر سیلابی کیفیت
پیدا کر دے)

نہر کی تیسری قسم جو من کل الوجہ خاص ہے تو اس کی کھدائی کا کام
مالکوں کے ذمہ ہے۔ جیسا کہ ہم نے مذکورہ بالا سطور میں ذکر کیا ہے۔
امام ابو بکر اسکاف فرماتے ہیں کہ انکار کرنے والے کو مجبور کیا جائے گا
جیسے کہ قسم ثانی کی اصلاح کے لیے شرکاء کو مجبور کیا جاتا ہے۔ شیخ ابو بکر

بن ابوسعید بلخی نے فرمایا کہ انکار کرنے والے کو مجبور نہیں کیا جائے گا۔
 کیونکہ دونوں ضرروں میں سے ہر ایک ضرر خاص ہے (یعنی ضرر کے خاص
 ہونے کی بناء پر انکار کرنے والے کا ضرر اور دوسرے شرکاء کا ضرر مساوی
 حیثیت رکھتے ہیں) اور اس ضرر کا شرکاء سے دور کرنا بھی ممکن ہے۔
 کہ جب شرکاء نہر کی صفائی پر اخراجات قاضی کی اجازت سے کریں۔
 تو انکار کرنے والے پر اس کے حصہ کے اخراجات کے سلسلے میں اس
 سے رجوع کریں۔ لہذا اس بارے میں دونوں پہلو برابر ہوں گے
 بخلاف مسئلہ سابق کے (یعنی نہر عام کی صورت میں منکر کو مجبور کیا جاتا
 ہے کہ اس میں ضرر عام کا دفعیہ مقصود ہوتا ہے)

سچی شفقت کی وجہ سے جبر نہیں کیا جاسکتا۔ (یعنی جن لوگوں کو اس
 نہر سے پانی پینے اور جانوروں کو پلانے کا حق حاصل ہے ان پر اس
 حق کی وجہ سے جبر نہیں کیا جاسکتا۔ کفایہ) جیسے کہ اگر تمام شرکاء نہر کی
 کھدائی سے انکار کر دیں تو ان پر جبر نہیں کیا جاتا۔ (یعنی استحقاق شفقت
 ان پر جبر کرنے کا سبب نہ ہوگا)

مشترک نہر کی کھدائی کا خرچ تمام شرکاء پر ہوگا بایں طو کہ نہر
 کی صفائی کو اوپر کی طرف سے شروع کیا جائے اور جب نہر کی صفائی
 ایک شخص کی زمین سے آگے نکل جائے تو یہ مصارف اس شخص سے
 دور کر دیے جائیں (یعنی اتنے حصے کے اخراجات اس شخص پر ہوں
 جس کی زمین اس مقام پر واقع ہے۔ اور جب کھدائی اس کی زمین

سے آگے نکل جائے تو خرچ بھی اس سے ساقط ہو جائے گا (یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔

صاحبین نے فرمایا کہ اس کے مصارف تمام شرکاء کے ذمہ ہوں گے نہر کے دل سے لے کر آخر تک۔ لیکن اخراجات کا اندازہ ان کے پانی کی نسبت ابدالان کے رقبہ اراضی کے مطابق ہوگا کیونکہ اوپر والوں کا حق بھی نیچے کی طرف سے متعلق ہے۔ اس لیے کہ اوپر والا ضرورت سے زائد پانی کو نیچے کی طرف بہانے کا محتاج ہے (چونکہ تمام شرکاء ضرورت و احتیاج میں برابر ہیں اس لیے مصارف کا ذمہ لینے میں بھی برابر ہوں گے)

امام ابو حنیفہؒ اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ نہر کی کھدائی کا اصل مقصد یہ ہے کہ اس سے سیراب کرنے کی منفعت حاصل ہو سکے اور یہ نفع اوپر والے کو اپنی زمین سیراب کرنے سے حاصل ہو جاتا ہے اور دوسرے کو نفع پہنچتا اس کے ذمہ لازم نہیں (یعنی ان مصارف کا اوپر والا شخص ذمہ دار نہیں جو دوسرے کو نفع پہنچانے کا سبب ہوں۔ بلکہ اس کا نفع تو صرف اتنا ہے کہ اپنی زمین کو سیراب کرے۔ لہذا اس کی جتنی زمین نہر کے ساتھ واقع ہے اس پر مصارف بھی اسی حد تک ہوں گے)

باقی رہا نیچے کی طرف پانی بہانے کی احتیاج تو نیچے کی طرف پانی بہانے والے پر اس نالی کی تعمیر و مرمت لازم نہیں ہوتی۔ جیسا کہ اگر کسی شخص کی پانی کی نالی دوسرے شخص کے چھت پر سے گزر رہی ہو تو

اس پراس کے پھٹ کی مرمت لازم نہ ہوگی۔ اگر چہ اسے وہاں سے پانی گزارنے کی اعتیاجی ہے) اور یہ کیسے ممکن ہے جب کہ اوپر ذاللا شخص نہر کو اوپر سے بند کر کے پانی کو اپنی زمین سے دور رکھ سکتا ہے تو نہر کی کھدائی کے مصارف اس شخص سے ساقط ہو جائیں گے جب کہ کھدائی کا کام اس کے رقبہ سے تجاوز کر جائے۔ (یعنی وہ صرف اپنے رقبہ کے مطابق مصارف کا ذمہ دار ہے) جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

بعض حضرات نے کہا کہ جب صفائی کا کام نہر کے اس دہانے سے جس سے اس کی زمین میں پانی جاتا ہے — تجاوز کر جائے (تو اس سے خرچہ اٹھا دیا جائے گا) یہ حکم امام محمدؒ سے مروی ہے۔ لیکن قول اول زیادہ صحیح ہے۔ کیونکہ اس شخص کو اوپر کی طرف سے یا نیچے کی طرف سے جیسا چاہے دیانہ بنانے کا اختیار ہے۔ (یعنی اگر وہ اپنی زمین کے ابتداء ہی میں پانی کی گزرگاہ بنائے تو پھر تو اس کے ذمہ کوئی خرچ ہی نہ ہو حالیکہ اس کا سارا رقبہ نہر کے متصل موجود ہے۔ لہذا صحیح یہ ہے کہ جہاں تک اس کا رقبہ نہر کے ساتھ ساتھ ہے اس قدر اخراجات ادا کرے)

لہذا جب نہر کی صفائی اس کی زمین سے آگے نکل جائے یہاں تک کہ صفائی کا خرچہ اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائے تو اس سے کہا جائے گا کہ اب تم اپنی زمین کو سیراب کرنے کے لیے نہر کا دیانہ کھول سکتے ہو کیونکہ نہر کی صفائی اس کے حق میں مکمل ہو چکی ہے۔

لیکن بعض حضرات نے کہا کہ اسے ایسا کرنے کا حق حاصل نہ ہوگا جب تک کہ اس کے شرکا و فادغ نہ ہو جائیں تاکہ مشترکہ پانی سے اس کا اختصاص نہ ہو۔

اور جو لوگ پانی پینے اور جانوروں کو پلانے کا حق رکھتے ہیں۔ ان پر نہر کی کھدائی کے سلسلے میں کوئی خرچ نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اول تو وہ لوگ شمار ہی میں داخل نہیں۔ اور دوسرے وہ لوگ تابع ہیں (اور اصل وہ ہیں جو نہر کے مالک ہیں)

فصل فی الدعویٰ والاختلاف والتصرف

حق شرب میں دعویٰ کرنے اختلاف کرنے اور اس میں تصرف کرنے کے بیان میں)

استحسان کے مد نظر شرب کا دعویٰ زمین کے بغیر بھی صحیح ہے۔ (اگرچہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ دعوائے شرب زمین کے بغیر درست نہ ہو۔ کیونکہ زمین کو اصل کی حیثیت حاصل ہوتی ہے اور حق شرب کو تابع کی) کیونکہ کبھی شرب کی ملکیت وراثتاً حاصل ہو جاتی ہے اور گاہے یوں بھی ہوتا ہے کہ انسان زمین فروخت کر دیتا ہے مگر حق شرب اپنے پاس رکھ لیتا ہے۔ اور شرب ایک امر مرغوب ہے اس لیے اس میں دعویٰ صحیح ہوگا۔

اگر ایک شخص کی نہر دوسرے کی زمین سے ہو کر گزرتی ہو اور صاحب زمین چاہے کہ یہ نہر اس کی زمین سے ہو کہ نہ گزرے تو نہر مذکور اپنی حالت پر چھوڑی جائے گی (یعنی صاحب زمین بند نہیں کر سکتا)۔ کیونکہ یہ نہر مالک کے استعمال میں ہے اس لیے کہ اس میں وہ پانی جاری رکھتا ہے۔ تو اختلاف کی صورت میں (کہ مالک نہریاں سے پانی گزار سکتا ہے یا نہیں) مالک نہر کا قول قابل قبول ہوگا۔ اگر وہ نہر مدعی کے قبضہ میں نہ ہو اور جاری بھی نہ ہو تو مدعی پر گواہ قائم کرنا واجب ہوگا۔ کہ یہ نہر اس کی ملکیت ہے۔ یا اس کو اس نہر میں پانی جاری کرنے کا حق تھا کہ اس سے پانی اپنی زمین کی سیرابی کے لیے لے جائے۔ پس جب اس نے گواہ قائم کر لیے تو اس کے لیے نہر کا فیصلہ کر دیا جائے گا کیونکہ اس نے حجت شرعیہ سے ثابت کر دیا ہے کہ یہ اس کی ملکیت ہے یا اس میں اس کا استحقاق حق ہے۔ اور یہی حال ہے نہر میں پانی کے گرنے کی جگہ کا یا کسی پھٹ پر یا پرنالے کے گرنے اور کسی دوسرے کے احاطے سے آمد و رفت کے ہونے کا تو اس بارے میں اختلاف کا ہونا شرب کے بارے میں اختلاف کی طرح ہے۔ (علامہ عینی اس کی تفصیل بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ شیخ الاسلام خواہر زادہؒ نے کتاب الشرب کے آخر میں بیان کیا ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص کے باغ کو سیراب کرنے والی نالی دوسرے کی زمین سے ہو کر آتی

ہے۔ یا اس کا پانی کسی دوسرے کی نہر میں گزنا ہے۔ یا اس کے پرنالے کا پانی دوسرے کے رقبہ میں گزنا ہو یا دوسرے کے احاطہ سے اس کی آمد و رفت ہو۔ اور دوسرا اس سے منع کرے اگر یہ صورت حال پہلے سے قائم ہو تو اب بھی برقرار ہے گی ورنہ حجت شریعیہ کی ضرورت ہوگی

اور اگر ایک نہر ایک قوم کے درمیان مشترک ہو اور ان لوگوں نے حصہ پانی کے سلسلہ میں اختلاف کیا تو ان لوگوں میں شرب ان کی اراضی کے حصہ کے مطابق ہوگا کیونکہ اصل مقصد تو یہ ہے کہ اس سے سیراب کرنے کا نفع حاصل ہو۔ لہذا اس انتفاع کا زمین کی مقدار کے مطابق اندازہ کیا جائے گا بخلاف راستہ کے کہ وہ سب شریکوں میں برابر ہوتا ہے کیونکہ اس راستے سے مقصد تو گزرنا ہے اور یہ گزرنا خواہ وسیع مکان میں ہو یا تنگ مکان میں ایک طرح ہی ہوتا ہے (یعنی مشترک راستے سے گزرنے کا حق حصہ ملکیت کی مقدار کے مطابق نہیں ہوتا بلکہ ہر ایک کے لیے برابر حق ہوتا ہے)

اگر نہر کے اوپر کے حصے والا شخص جب تک نہر کو بند نہ کرے اپنی زمین کو سیراب نہیں کر سکتا۔ تو اسے نہر کو بند کرنے کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ نہر کو روک دینے سے باقی شریکاء کے حق کا ابطال لازم آتا ہے لیکن اس کو یہ حق ہوگا کہ وہ اپنے حصہ شرب کے مطابق زمین کو سیراب کرے۔

اگر تمام شریکاء اس بات پر رضامند ہو جائیں کہ اوپر کی جانب والا

حصہ دار نیچے سے نہر کو بند کر لے یہاں تک کہ اپنے حصے کے مطابق اپنی زمین کو سیراب کرے یا انھوں نے باہمی رضامندی سے اس امر پر اتفاق کر لیا کہ اپنی باری کے وقت ہر شریک نہر کو بند کر سکتا ہے تو جائز ہو گا۔ کیونکہ یہ انہی لوگوں کا حق ہے۔ البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ اگر نہر کو لکڑی کے تختے سے بند کرنا ممکن ہو تو پھر باہمی رضامندی کے بغیر کسی ایسی چیز سے نہر کو بند کرنا جائز نہ ہو گا جو نہر کو پاٹ دے (مثلاً گٹی یا کچھڑ ڈال کر بند کرے) کیونکہ اس سے ان کے حق میں قرض لازم آتا ہے۔ کسی شریک کے لیے جائز نہ ہو گا کہ وہ مشترکہ نہر سے کوئی دوسری نہر کاٹے یا اس پر پین چکی نصب کرے جب تک کہ اس کے تمام ساتھی راضی نہ ہوں۔ کیونکہ ایسا کرنے میں نہر کا کنارہ توڑنا لازم آتا ہے یا مشترکہ جگہ کو اپنی عمارت سے مشغول کرنا لازم آتا ہے۔ لیکن اگر پین چکی لگانے سے نہ تو نہر کا کوئی نقصان ہو اور نہ پانی کے بہاؤ میں کوئی فرق آتا ہو اور پین چکی کی جگہ اس کی اپنی زمین میں ہو تو کوئی حرج نہیں۔ یعنی وہ پین چکی لگا سکتا ہے کیونکہ اس نے اپنی ملکیت ہی میں تصرف کیا ہے (اور دوسرے کے حق میں کسی قسم کا ضرر لازم نہیں آتا۔ نہر کے ضرر سے مراد وہی ہے جو ہم نے بیان کیا کہ نہر کا کنارہ توڑنا پڑتا ہے اور پانی کے ضرر سے مراد یہ ہے کہ پانی کی وہ رفتار اور بہاؤ باقی نہ رہے جو پین چکی لگانے سے پہلے تھا۔ اس نہر پر رہٹ لگانا یا چرس لگانا پین چکی کی طرح ہے (یعنی اگر

رہٹ اور چپس لگانے سے نہ تو نہر کو ضرر ہو اور نہ پانی کو تو جائز ہے
 ورنہ جائز نہ ہوگا) اور کوئی شریک نہر پر چھوٹا پل یا بڑا پل نہیں بنا سکتا۔
 جیسے وہ راستہ جو کسی قوم کے لیے مخصوص ہو۔ تو اس قسم کے تصرف کرنے
 کا کسی شریک کو اختیار نہ ہوگا۔ بخلاف اس کے اگر کسی قوم کے درمیان
 کوئی خاص نہر ہے اور اس نہر سے کسی شخص نے ان کی اجازت سے اپنے
 لیے نہر خاص کاٹی (مثلاً ایک نہر دس آدمیوں میں مشترک ہے۔ ان میں
 سے ایک شخص نے سب سے اجازت لے کر اپنے لیے الگ نہر کاٹی)
 اور چاہا کہ اس پر پل بنالے اور اس کے ذریعہ نہر کو مضبوط کر دے تو اسے
 ایسا کرنا روا ہوگا یا اس پر پل بنا ہوا تھا اس نے وہ پل توڑنا چاہا تو اسے
 ایسا کرنے کا اختیار بھی ہوگا۔ حالیکہ ایسا کرنے سے نہر کا کوئی نقصان
 بھی نہیں کہ وہ زائد پانی لیتا ہو۔ تو پل کے بنانے یا توڑنے کی صورت
 میں وہ اپنے ملک خاص ہی میں تصرف کر رہا ہے۔ لہذا اسے اس
 قسم کے تصرف کا اختیار ہوگا۔ جب کہ ایسا کرنے میں نہر کا کوئی پانی کے
 سلسلے میں کوئی نقصان نہیں کہ ایسا کرنے سے اسے زائد پانی حاصل
 ہوتا ہو۔

البتہ اس شخص کو نہر کا دھانہ کھلا کرنے سے روکا جائے گا کیونکہ
 ایک تو اس سے مشترکہ نہر کا کنارہ توڑنا لازم آتا ہے اور دوسرے
 پانی حاصل کرنے میں اپنے حق کی مقدار سے زائد پانی حاصل کرنا لازم
 آتا ہے۔ اگر پانی کی تقسیم نہر کے سوراخوں کے حساب سے ہو تو بھی یہی

حکم ہے (یعنی اگر سب کی زمینوں میں ایک مقررہ مقدار کے سوراخ سے پانی گزر کر جاتا ہے۔ اور جس کی باری نہ ہو وہ سوراخ کے آگے تختہ لکھ دیتا ہے اور جس کی باری ہو وہ تختہ ہٹا لیتا ہے تو کسی شریک کے یہ اختیار نہ ہوگا کہ اس سوراخ کو وسیع کرے)۔

اسی طرح اگر اس نے چاہا کہ وہ سوراخ دار تختہ کو ہٹا کر پانی بڑھائے کہ دے (یا دہانے کو تختے کے بغیر چھوڑے) تو اس کو ایسا کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ کیونکہ اس کے اس تصرف سے پانی رُک جاتا ہے اور اس کے حصّہ زمین میں پانی کا داخلہ زائد ہو جاتا ہے بخلاف اس کے اگر وہ چاہے کہ سوراخ دار تختہ کو اپنی جگہ سے کچھ اوپر کر دے یا کچھ نیچے کر دے تو اسے یہ اختیار ہوگا صحیح قول کے مطابق۔ کیونکہ پانی کی تقسیم عموماً سوراخ کی تنگی اور وسعت کے اعتبار سے کی جاتی ہے۔ لوگوں کی عادت ایسے ہی ہے۔ اس تختہ کو اونچا یا نیچا رکھنے کا کوئی لحاظ نہیں کیا جاتا۔ لہذا ایسا تصرف کرنے سے تقسیم کی جگہ میں کوئی تغیر و تبدل نہیں ہوتا۔

اگر نہر کے پانی کی تقسیم سوراخوں کے ذریعے سے چلی آ رہی ہے اور ایک شریک نے چاہا کہ دنوں کے حساب سے تقسیم کر لی جائے تو اسے یہ اختیار نہ ہوگا بلکہ جو تدبیر صورت چلی آ رہی ہے اسے اپنی سابقہ صورت پر ہی چھوڑا جائے گا کیونکہ اس میں سب کا حق ظاہر ہو چکا ہے لہذا اس میں خواہ مخواہ تبدیلی نہ کی جائے گی۔

اگر نہ خاص میں ہر شریک کے لیے ایک متعین مخصوص سوراخ مقرر ہے تو کسی شریک کو اجازت نہ ہوگی کہ وہ اپنے لیے کسی سوراخ کا اضافہ کرے۔ اگرچہ اس اضافے سے دوسروں کو کچھ نقصان نہ ہو۔ کیونکہ یہ شرکت خاصہ ہے (جس میں کوئی شریک اپنے ساتھیوں کی رضامندی کے بغیر کوئی تصرف نہیں کر سکتا) بخلاف اس صورت کے جب کہ یہ سوراخ کسی بڑے دریا میں ہو تو اس صورت میں اس کا تصرف صحیح ہوگا۔ کیونکہ ایسی صورت میں تو ابتداء ہی ہر شریک کو حق ہوتا ہے کہ وہ اس دریا سے اپنے لیے نہر کاٹ لے تو اسے سوراخ کے اضافے کا بھی بدرجہ اولیٰ حق ہوگا۔

اور شہکار نہر میں سے کسی کو یہ حق نہیں کہ وہ اپنا شریک یعنی پانی کا اپنا حصہ کسی نالی وغیرہ کے ذریعے ایسی زمین کی طرف لے جائے جس کے سیراب کرنے کا اس نہر سے کوئی حق نہیں۔ کیونکہ جب عرصہ دراز گزر جائے گا تو وہ شخص یہ استدلال کرے گا کہ یہ اس کا حق ہے۔ اور اسی طرح اگر اس نے چاہا کہ وہ پہلی زمین کو اس قدر سیراب کرے کہ وہ سیرابی کا سلسلہ دوسری زمین تک بھی پہنچا دے تو یہ بھی جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ اس طرح وہ اپنے حق سے زائد وصول کرنے والا ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ دوسری زمین کے سیراب ہونے سے پہلے پہلی زمین کچھ نہ کچھ پانی ضرور جذب کر لیتی ہے۔ اور یہ مسئلہ اس مشترک راستے کی نظیر ہے جو چند لوگوں کے درمیان مشترک ہو اور ایک شریک ارادہ کرے کہ وہ اس راستہ میں اپنے مکان کا ایک دروازہ دوسرے مکان کی طرف کھول دے جس میں

دوسرا شخص رہتا ہے جس کا دروازہ اس مشترک راستہ میں ہے (یعنی جس مکان میں دوسرا شخص رہائش پذیر ہے اس کی جانب نیا دروازہ کھولنا جائز نہیں۔ ہاں اگر دوسرے مکان میں کوئی اور شخص سکونت پذیر نہ ہو بلکہ یہ خود ہی اسے استعمال کرتا ہو تو پھر دروازہ کھولنا جائز ہوگا) اگر ہر خاص کے دو شریکوں میں سے اوپر کے حصہ والے شریک نے ارادہ کیا کہ ہر کے ان مشترکہ سوراخوں میں سے کچھ سوراخ بند کر دے تاکہ اس کی زمین کی طرف پانی کی زقار اور بہاؤ کم ہو جائے اور اس کی زمین پانی کی کثرت سے ننکا نہ ہو جائے تو اسے اس امر کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ ایسا کرنے میں دوسرے کا نقصان ہے۔ اسی طرح اگر ایک شریک چاہے کہ شرب کو نصف نصف کے حساب سے تقسیم کر لے تو اس کو ایسا کرنے کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ سوراخوں کے ذریعے تقسیم کو پہلے طے کیا جا چکا ہے البتہ اگر دونوں شریک باہمی رضامندی سے اس امر پر راضی ہوں تو ایسی تقسیم کر سکتے ہیں کیوں کہ یہ ان دونوں کا حق ہے۔ اگر باہمی رضامندی سے انھوں نے نصف نصف کی تقسیم کر لی تو نیچے کی جانب والے کو اختیار ہے کہ وہ نصف نصف کی تقسیم کو توڑ دے اسی طرح اس کے بعد اس کے لئے کو بھی یہ اختیار ہوگا کیونکہ یہ تو شرب کو عاریت پر دینا ہوا (شریب کا شرب سے تبادلہ نہیں) کیونکہ شرب کا شرب سے تبادلہ جائز نہیں ہوتا۔ یعنی جب تبادلہ نہیں ہو سکتا تو لامحالہ یہ عاریت کی صورت ہوگی اور عاریت سے رجوع کیا جاسکتا ہے) اور شرب ان امور سے ہے جن میں

وراثت جاری ہوتی ہے اور اس کے عین سے نفع حاصل کرنے کی وصیت کی جاتی ہے۔ بخلاف بیع، ہبہ اور صدقہ یا ان کی وصیت کے یعنی ان عقود کی وصیت (یعنی اس امر کی وصیت کرنا کہ شرب فروخت کیا جائے یا اس کا ہبہ و صدقہ کر دیا جائے) تو یہ عقود جائز نہ ہوں گے اور نہ ان کی وصیت جائز ہوگی۔ کیونکہ یا تو اس لیے کہ شرب ایک مجہول شے ہے (اس لیے کہ اسے نہ تو اشارے اور نہ وزن و کیل کے حساب سے متعین کیا جاسکتا ہے) یا اس لیے کہ عقود علیہ میں دھوکا ہے (یہ معلوم نہیں ہوتا کہ پانی کب تک جاری رہے گا) یا اس لیے کہ شرب مال مقوم نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اگر غیر کے شرب سے اپنی زمین کو سیراب کرے تو اس پر ضمان نہیں ہوتی۔ جب کہ عقود باطل ہیں تو ان کی وصیت بھی باطل ہوگی۔

اسی طرح شرب نکاح میں مہر ہونے کی صلاحیت بھی نہیں رکھتا حتیٰ کہ اگر شرب بطور مہر مقرر کیا تو مہر مثل واجب ہوگا۔ اسی طرح شرب خلع میں بدل نہیں بن سکتا حتیٰ کہ عورت نے جو مہر وصول کیا ہے اس کی واپسی واجب ہوگی کیونکہ شرب میں جہالت بہت زیادہ ہے اور دعویٰ کا بدل صلح بھی شرب نہیں بن سکتا کیونکہ شرب کسی عقد کے ذریعے ملوک نہیں ہو سکتا اور نہ یہ حتیٰ شرب صاحب شرب کے قرضہ میں اس کے مرنے کے بعد بغیر زمین کے فروخت کیا جاسکتا ہے۔ بیسیا کہ اس کی زندگی میں یہ حتیٰ قرضہ میں فروخت نہیں ہو سکتا تھا۔

جب صرف شرب کا فروخت ممکن نہیں تو امام قرضہ کی ادائیگی کے

لیے کیا کرے تو اس بارے میں سب سے زیادہ صحیح قول یہ ہے کہ اس
 شرب کو ایسی زمین سے ملا دے جس کے لیے پہلے شرب نہیں پھر زمین
 کے مالک کی اجازت سے زمین مع شرب فروخت کرے پھر ملاحظہ کیا
 جائے کہ زمین کی قیمت شرب کے ساتھ کیا ہے اور شرب کے بغیر کیا ہے
 اور جو مقدار تغاوت ہو اس کو ادائیگی دین میں صرف کیا جائے۔ اگر امام
 کو اس قسم کی زمین نہ ملے تو میت کے ترکہ پر ایسی زمین خریدے جس میں
 شرب نہیں۔ پھر شرب کو اس زمین سے ملا کر فروخت کرے پھر اس زمین
 سے زمین کی قیمت ادا کرے اور جو رقم بچ جائے وہ ادائیگی قسرض
 میں دے۔

اگر کسی شخص نے اپنی زمین کو سیراب کیا یا اسے پانی سے بھر دیا۔
 حتیٰ کہ پانی بہہ کر دوسرے کی زمین میں پہنچ گیا اور اسے ڈبو دیا یا اس
 پانی سے پڑوسی کی زمین نمناک ہو گئی اور اس پر تاوان واجب نہ ہوگا
 کیونکہ اس نے کوئی تعدی اور زیادتی نہیں کی (بلکہ یہ تو ایک اتفاقی
 حادثہ ہے)

وَاللّٰهُ تَعَالٰی اَعْلَمُ

کتاب الاشربة

(نشدہ آور شرابوں کا بیان)

الاشربة کا مفرد شراب ہے۔ شراب لغت میں ہر پینے والی چیز کو کہا جاتا ہے لیکن اصطلاح شریعت میں اس مشروب کو کہا جاتا ہے جو نشہ کو بہم دے جس کا استعمال کرنا حرام ہے (مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ اس کا نام کتاب الاشربة رکھا گیا کیونکہ اس میں احکام شراب کا بیان ہے۔
الاشربة شراب کی جمع ہے۔

مسئلہ۔ امام قدوری نے فرمایا۔ وہ شرابیں جو حرام میں چار قسم کی ہیں جن میں سے پہلی قسم کو خمر کہا جاتا ہے اور یہ شیرہ انگور ہے جب اس میں جوش کھانے کے بعد گاڑھائیں اور تیزی پیدا ہو جائے اور اس سے جھاگ اٹھنے لگے۔ شراب کی دوسری قسم انگور کا وہ شیرہ ہے جس کو آگ پر اس قدر پکایا جائے کہ اس کا دو تہائی سے کم حصہ جاتا رہے۔ الجامع الصغیر میں اسی کو طلاء کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔
قسم سوم نقیح التمر یعنی شیرہ خرما ہے (یعنی خرما کو پانی میں بھگو دیا جائے

تاکہ اس کی علالت پانی میں آجائے اور اسے اتنی مدت رکھا جائے کہ اس میں تیزی پیدا ہو جائے (اور اسے ہی سکر کہا جاتا ہے اور چوتھی قسم تقیع الزہیب ہے یعنی کشمش کا شیرہ جب کہ گاڑھا ہو جائے اور اور پکانے سے جوش مارنے لگے۔

قسم اول یعنی خمر کے بارے میں محلِ کلام دس چیزیں ہیں۔ پہلی بات اس کی ماہیت و حقیقت کا بیان ہے تو وہ انگور کا خام و تانچنہ پانی یعنی شیرہ ہے۔ جب کہ جوش و جھلگ پیدا ہونے کی بنا پر وہ نشہ آور بن جائے۔ یہ تفصیل ہمارے نزدیک ہے یہی بات اہل لغت اور علماء فقہ کے نزدیک بھی مشہور و معروف ہے۔ بعض حضرات مثلاً امام مالکؒ اور امام شافعیؒ وغیرہ نے فرمایا کہ ہر نشہ آور چیز خمر کے ذیل میں شامل ہے۔ کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ ہر نشہ آور چیز خمر ہے۔ نیز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کھجور اور انگور کے درخت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ خمر ان دو درختوں سے حاصل ہوتا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ خمر خمارة العقل (یعنی عقل کو مفلط کرنے والی اور عقل پر پردہ ڈالنے والی چیز) سے مشق ہے اور یہ معانی عقل کو مافوف کرنے کے ہر نشہ آور چیز میں پائے جاتے ہیں۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ خمر اسم خاص ہے اور اہل لغت کا اس پر اتفاق ہے جیسا کہ ہم نے مذکورہ سطور میں بیان کیا ہے۔ (کہ شراب کا

لفظ شیرۃ انگور کے ساتھ خاص ہے جب کہ اس میں حرارت کی وجہ سے
گاڑھا پن اور تندہی پیدا ہو جائے اور نشہ آور بن جائے (اس بنا پر
خمر کا لفظ اسی معنی میں مشہور ہے اور دوسرے معنی کے لیے دوسرا
لفظ ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ حرمت خمر قطعی ہے (یعنی کتاب اللہ سے
ثابت ہے) اور یہ حرمت انگور کی شراب کے علاوہ دوسری نشہ آور
اشیاء کے حق میں ملتی ہے۔ اور اس کو خمر کے نام سے موسوم کیا جانا اس کی
شدت و قوت کی بنا پر ہے (یعنی لغوی طور پر خمر کے معنی شدت و قوت کے
ہوتے ہیں) مخمرۃ العقل کے نہیں (کہ عقل کو مختلط کر دے) علاوہ
انہیں آپ نے جو بیان کیا ہے کہ یہ مخمرۃ العقل سے مشتق ہے اگر
اسے تسلیم بھی کر لیا جائے تو اس کے اسم خاص ہونے کے منافی نہیں۔
چنانچہ نجم کا لفظ نجوم سے مشتق ہے جس کے معنی ظہور کے ہیں لیکن
پھر وہ مشہور و معروف تارے کا اسم خاص ہے اور ہر ظاہر چیز کے
لیے لفظ نجوم استعمال نہیں کیا جاتا۔ ہماری بیان کردہ چیز کی بہت سی
نظیریں موجود ہیں۔

آپ کی طرف سے پیش کردہ حدیثِ اول میں بھٹی بن معین نے
طعن کیا ہے اور حدیثِ ثانی سے مراد حکم شرعی کا بیان ہے (لغوی
مفہوم بتانا مقصد نہ تھا) کیونکہ احکام شرعیہ کی وضاحت منصبِ رِیاست
کے شایانِ شان ہے۔

اس میں دوسری بحث اس نام یعنی خمر کے ثابت ہونے کی حد ہے
 (کہ جس درجہ میں پہنچ کر شہرہ انگور خمر بن جاتا ہے) اور جو خمر امام قدوسی
 نے کتاب یعنی متن میں ذکر کی ہے وہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے (کہ
 حرارت سے اس میں شدت اور گاڑھے پن کا ظہور ہو اور اس میں
 جھاگ پیدا ہو جائے)

صاحبین کے نزدیک جب گاڑھا ہو جائے تو وہ خمر ہے اس میں
 جھاگ پیدا ہونا شرط نہیں۔ کیونکہ گاڑھے پن کی وجہ سے اسم خمر ثابت ہو
 جاتا ہے اور وہ معنی جو کہ علت حرمت ہے اشتداد اور گاڑھے پن سے
 ثابت ہو جاتا ہے اور یہی معنی علت فساد و حرمت میں مؤثر ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ بوش کھانا گاڑھے پن کی ابتدا ہے
 اور اس کی تکمیل اس وقت ہوتی ہے جب کہ جھاگ پیدا ہونے کے بعد
 اس میں ٹھیراؤ پیدا ہو جائے۔ کیونکہ اسی سے صافی کا مکدر سے امتیاز
 ہوتا ہے۔ اور احکام شرعیہ قطعی ہوتے ہیں تو ان کا تعلق کمال اشتداد
 سے ہوگا۔ جیسے شراب پینے والے پر حد کا اجرا کرنا اور اسے حلال
 خیال کرنے والے کے بارے میں کفر کا فیصلہ کرنا اور اس کی خرید و فروخت
 کا حرام ہونا (یہ تمام احکام قطعہ ہیں)

بعض حضرات نے فرمایا کہ پینے کی حرمت کے بارے میں صرف
 اشتداد ہی کو احتیاط کے پیش نظر کافی سمجھا جائے گا۔ تیسری بحث
 یہ ہے کہ خمر کا عین یعنی شراب بذات خود حرام ہے اور یہ حرمت نشہ

کی علت کے ساتھ معلول نہیں اور نہ اس پر موقوف ہے (یعنی خمر کی حرمت
نقص قطعی سے ثابت ہے۔ کسی کو نشہ دے یا نہ دے اس کا پینا قطعاً
حرام ہے حتیٰ کہ ایک قطرہ پینا بھی حرام ہے)

بعض لوگوں نے اس کے عین کی حرمت کا انکار کیا اور کہا کہ اس کے
استعمال سے نشہ حرام ہے۔ کیونکہ تمام فساد نشہ ہی سے پیدا ہوتا ہے
یعنی یہی نشہ انسان کو ذکر الہی سے غافل کر دیتا ہے بلکہ روک دیتا
ہے۔ لیکن بعض لوگوں کا یہ قول کفر ہے کیونکہ اس سے کتاب اللہ کا
انکار لازم آتا ہے اللہ تعالیٰ نے شراب کو جس یعنی پلیدی اور نجاست
قرار دیا ہے۔ اور جس اس چیز کو کہا جاتا ہے جو اپنی ذات اور عین
کے لحاظ سے پلیدی ہو۔ نیز احادیث متواترہ سے یہ امر پائیدہ ثبوت کو
پہنچ چکا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خمر کو قطعاً حرام قرار دیا۔
اس کی حرمت پر امت مسلمہ کے علماء و فقہاء کا اجماع ہے۔ نیز اس
کی قلیل مقدار آخر کار انسان کو کثیر تک پہنچا دیتی ہے۔ اور یہ بات خمر
کے خواص میں سے ہے۔ اسی لیے شراب خور انسان اس کی کثیر مقدار
سے فائدہ لطف اندوز نہ ہوتا ہے۔ بخلاف دوسرے مطعومات و مشروبات
کے (کہ کھانے پینے کی دیگر اشیاء کو اگر کثرت سے استعمال کیا جائے تو
ان سے دل بھر جاتا ہے لیکن شراب کا معاملہ اس کے برعکس ہے)

ہمارے نزدیک جب کہ شراب کی حرمت غیر معلول ہے (یعنی اس
کی حرمت علت نشہ پر موقوف نہیں بلکہ بذاتہ حرام ہے) تو اس کا

حرمیت قطعیہ والا حکم دیگر نشہ آور اشیاء کی طرف متعدی نہ ہوگا لیکن اہم
 شائع اس حکم کو دوسرے مسکرات کی طرف بھی متعدی تسلیم کرتے
 ہیں۔ مگر ایسا کرنا اصولی طور پر بعید ہے۔ کیونکہ یہ سنت مشورہ کے خلاف
 ہے (اس لیے کہ سنت میں صرف انگوری شراب کو خمر کا نام دیا گیا
 ہے لہذا یہ نام اپنے مورد تک محدود رہے گا دوسری نشہ آور اشیاء کی
 طرف متعدی نہ ہوگا) اور اہم خمر دیگر مسکرات کی طرف متعدی کرنے کے
 لیے علت کا بیان و اظہار ہے (یعنی مخمرۃ العقل ہونے کی وجہ سے
 دیگر مسکرات کو بھی خمر کا نام دیا جائے) حالیکہ تعلیل تو احکام کے متعدی
 کرنے کے لیے ہوتی ہے اسماء اور نام متعدی کرنے کے لیے نہیں ہوتی۔
 چوتھی بحث یہ ہے کہ خمر کی نجاست نجاست غلیظہ کے درجے میں ہے
 جیسے کہ آدمی کا پیشاب۔ کیونکہ اس کی حرمت و نجاست دلائل قطعیہ یعنی
 کتاب و سنت اور اجماع سے ثابت ہے جیسا کہ ہم مذکورہ بالا سطور میں
 بیان کر چکے ہیں۔

پانچویں بحث یہ ہے کہ اس کو حلال قرار دینے والا کافر قرار دیا
 جائے گا کیونکہ اس نے دلائل قطعیہ سے انکار کیا۔
 چھٹی بحث یہ ہے کہ مسلمان کے حق میں اس کا متقوم ہونا ساقط ہے
 یعنی مسلمان کے حق میں یہ قیمت والی چیز نہیں۔ حتیٰ کہ اسے ضائع
 کرنے والا یا غضب کرنے والا ضامن نہ ہوگا اور اس کا خرید و فروخت
 جائز نہیں۔ کیونکہ جب اللہ تعالیٰ نے شراب کو نجس و پلید قرار دیا تو

اس کی امانت و حقارت کو ظاہر فرمایا۔ لیکن اس کو منقوم اور قیمتی مال قرار دینے میں اس کی عزت کا پہلو نکلتا ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جس ذات نے شراب کا پینا حرام قرار دیا ہے اسی ذات نے اس کی خرید و فروخت اور اس کے ثمن کھانے کو بھی حرام فرمایا ہے۔

فقہاء نے اس امر میں اختلاف کیا ہے کیا اس کی مالیت ساقط ہے یا نہیں (یعنی اس کے غیر منقوم ہونے پر تو سب کا اتفاق ہے لیکن اختلاف اس امر میں ہے کہ کیا یہ مال ہے یا نہیں) صحیح قول کے مطابق یہ مال ہے کیونکہ لوگوں کی طبائع اس کی طرف راغب ہوتی ہیں اور اسے قیمتی چیز خیال کرتے ہوئے اس کو ضائع کرنے میں قدرے بخل سے کام لیتی ہے۔

اگر ایک مسلمان کا دوسرے مسلمان پر قرض ہو اور مقروض شراب کے ثمن سے قرض کی ادائیگی کرے تو قرض خواہ کے لیے اس رقم کا لینا حلال نہ ہوگا اور نہ مقروض کے لیے جائز ہے کہ وہ شراب کی قیمت سے قرض ادا کرے کیونکہ یہ باطل بیع کا ثمن ہے۔ اور بائع کے پاس یہ دام یا تو بطور غصب ہیں یا بطور امانت اسی اختلاف کے مطابق جو مردار کی بیع کے بارے میں ہے کہ مردار کی بیع کا ثمن بائع کے ہاتھ میں بطور غصب ہے یا بطور امانت حالیکہ یہ بیع باطل ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اگر مردار کو فروخت کر کے ثمن وصول کرے تو بعض حضرات کے نزدیک یہ دام اس کے پاس بطور غصب ہے کیونکہ اس نے غیر شرعی طور پر یہ دام وصول کیے ہیں اور بعض حضرات کے نزدیک بطور امانت ہیں۔

کیونکہ اس نے مشتری کی رضا سے ایسے ہیں اور جس طرح امانت کا ذاتی استعمال میں لانا جائز نہیں ہوتا اسی طرح ان داموں کا استعمال بھی جائز نہ ہوگا۔

اگر مقرض شخص زخمی ہو تو وہ خمر کے داموں سے قرض ادا کر سکتا ہے اور اس قرض کا طالب وصول کنندہ مسلمان ہو (یعنی مسلمان کے لیے وصولی جائز ہوگی) کیونکہ اہل ذمہ کے مابین شراب کی خرید و فروخت جائز ہے (اور ان کے نزدیک یہ ہلال متقوم ہے)

ساتویں بحث یہ ہے کہ شراب سے انتفاع حرام ہے۔ کیونکہ نجس چیز سے انتفاع حرام ہوتا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ نجس چیز سے قوا جنتاب واجب ہوتا ہے لیکن اس سے انتفاع کی صورت میں تو قرب پایا جاتا ہے (لہذا جائز نہ ہوگا)

آٹھویں بحث یہ ہے کہ اس کے پینے والے کو حد لگائی جائے اگرچہ اسے اس سے نشہ نہ حاصل ہوا ہو۔ کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ جو شخص شراب پیئے اسے (اسٹی) کوڑے لگاؤ۔ اگر پھر پیئے تو پھر کوڑے لگاؤ۔ اگر پھر پیئے تو پھر کوڑے مارو۔ اور اگر پوچھتی بار پھر پیئے تو اسے قتل کر دو۔ البتہ قتل کرنے کا حکم تو منسوخ ہو چکا ہے لیکن کوڑے لگانے کا حکم برقرار رہا۔

نویں بحث یہ ہے کہ خمر کو آگ پر پکانا اس میں اثر انداز نہیں ہوتا کیونکہ پکانا تو حرمت کو روکنے والی چیز ہے۔ اور حرمت ثابت ہو

جانے کے بعد حرمت کو رفع کرنے کے لیے پکانا مؤثر نہیں ہوتا (کیونکہ پکانے سے اگرچہ نشہ آور ہونے کی صفت زائل بھی ہو جائے تو شراب تو بذاتہ حرام ہے نشہ آور ہو یا نہ ہو) البتہ اتنی بات ہے کہ پکائے ہوئے شراب کو پینے سے اس وقت تک حد واجب نہ ہوگی جب تک اس سے نشہ حاصل نہ ہو جیسا کہ مشائخ کا کہنا ہے۔ کیونکہ اجراء حد شراب کی ہر قلیل مقدار پر اسی شیرۃ انگور کے ساتھ خاص ہے جو کہ خام ہو اس لیے کہ اسی خام شیرۃ انگور کو لغت میں خمر کا نام دیا جاتا ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ اور مطبوخ شیرۃ انگور کا حال یہ ہے کہ اس کو اچھی طرح پکایا گیا ہے (لہذا اس پکائے ہوئے شیرے کا پینا تو اگرچہ جائز نہ ہوگا لیکن حد کا اجراء نشہ حاصل ہونے کی صورت میں ہوگا)

دسویں بحث یہ ہے۔ کیا اس شراب کو سر کے میں تبدیل کر لینے کا جواز ہے۔ اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔ ان شاء اللہ اسی باب کے آخر میں ہم اس پر بحث کریں گے۔

الغرض مذکورہ بالا بحث کے یہ دس نکات خمر کے متعلق تھے اور جہاں تک انگور سے پچوڑے ہوئے شیرے کا تعلق ہے اگر اسے اس قدر پکایا جائے کہ اس کی دو تہائی مقدار جل جائے تو یہ کمتر درجے کا پکایا ہوا یا دہ ہوگا جسے با ذوق یا بادہ کہا جاتا ہے۔ اور منصف شیرۃ انگور وہ ہے جو پکانے سے نصف کے قریب جل جائے تو اس قسم کے

تمام مشروبات ہمارے نزدیک حرام ہیں جب کہ ان میں جوش اور
 گاڑھاپن پیدا ہو جائے اور جھاگ اٹھنے لگے۔ اسی اختلاف کی بنا پر
 پر جو امام اور صاحبین کے درمیان ہے (کہ امام کے نزدیک جوش،
 اشتداد اور جھاگ شرط ہیں اور صاحبین کے نزدیک صرف جوش و اشتداد)
 امام اور اعلیٰ منصف کی اباحت کے قائل ہیں بعض معتزلہ کا بھی یہی
 قول ہے کیونکہ یہ ایک عمدہ مشروب ہے اور یہ خمر کے ذیل میں داخل نہیں
 ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ لطیف اور اور نشاط انگیز مشروب
 ہے اسی بنا پر فاسق لوگوں کا اس کے پینے پر اجتماع رہتا ہے۔ تو اس
 پر مترتب ہونے والے فساد کے مد نظر اس کا پینا حرام قرار دیا جائے گا۔
 رہا سکر یعنی گدڑی کھوروں کا جھگڑا یا ہوا پانی تو ایسی گدڑی کھوروں
 کا جھگڑا یا ہوا پانی خام پانی ہوتا ہے۔ جو حرام مکروہ ہے یعنی مکروہ تحریمی
 ہے (نیم نچتہ کھور کی قید اس لیے لگائی کہ نچتہ چھوڑے گا جھگڑا ہوا
 پانی بنید النمر کہلاتا ہے اسے سکر نہیں کہا جاتا بلکہ التمر کا استعمال شیخین
 کے نزدیک مباح ہے جیسا کہ آئندہ سطوریں زیر بحث لایا جائے گا)۔
 شریک بن عبد اللہ سے منقول ہے کہ یہ پانی مباح ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ
 کا ارشاد گرامی ہے تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَارًا وَرَدًّا حَسَنًا
 (یعنی تم کھجور اور انگور کے پھلوں میں سے کچھ کو سکر یعنی نشہ آور بنا
 لیتے ہو اور کچھ کو بہترین خوراک) اللہ تعالیٰ نے سکر کے لفظ سے
 ہم پر احسان کا اظہار فرمایا ہے حالیکہ احسان و اتقان کا تذکرہ

حرام و ممنوع اشیاء کے ساتھ نہیں ہوا کرتا۔

سکر کی حرمت پر ہماری دلیل صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔ نیز پہلے روایت کردہ حدیث بھی ہماری دلیل ہے۔ کہ خمران دو درختوں سے حاصل ہوتا ہے (الحديث) اور آپ کی ذکر کردہ آیت اسلام کے ابتدائی دور میں مجھول ہے (جب کہ شراب کی تحریم کا حکم نازل نہیں ہوا تھا) اور قسم کے نشہ آور مشروبات کا استعمال مباح چلا آ رہا تھا۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ مذکورہ آیت میں سکر کا ذکر بطور امتنان نہیں بلکہ بطور تنبیہ و ملامت ہے۔ اور آیت کے معنی یوں ہیں۔ اے لوگو! تم ان سے نشہ آور اشیاء تیار کرتے ہو اور رزق حسن کو چھوڑ دیتے ہو (یعنی ہم نے تم کو پھلوں کی صورت میں انعام دیا جو تمھارے لیے بہترین اور عمدہ قسم کا لذت یعنی خوراک تھی۔ لیکن تم نے رزق کی عمدگی سے تمتع حاصل کرنے کی بجائے نشہ آور مشروبات بنانے شروع کر دیے) نقیع الزبیب یعنی شمش کا پانی میں بھگو کر اس کا خام پانی حاصل کرنا بھی حرام ہے جب کہ اس میں گاڑھاپن آجائے اور بوشش اٹھنے لگے۔ اس میں بھی امام افراعیؒ کو اختلاف ہے۔ ہم ویر حرمت پہلے بیان کر چکے ہیں۔ البتہ اتنی بات مد نظر ہے کہ دیگر نشہ آور مشروبات کی حرمت شراب کی حرمت سے کمتر ہے (یعنی عصیر منصف۔ نقیع التیمر اور نقیع الزبیب کی حرمت شراب کی حرمت سے کم ہے) چنانچہ ان کے حلال کہنے والے کو کافر قرار نہیں دیا جاسکتا۔

حالانکہ شراب حلال کہنے والے کے خلاف کفر کا فیصلہ کیا جاتا ہے۔ کیونکہ ان مسکرات کی حرمیت اجتہادی ہے اور شراب کی حرمت قطعی ہے۔ ان مسکرات کے پینے سے جب تک نشہ حاصل نہ ہو بعد واجب نہ ہوگا۔ لیکن شراب کا ایک قطرہ پینے سے بھی بعد واجب ہو جاتی ہے۔ نیز ایک روایت کے مطابق ان مشروبات کی نجاست خفیفہ قرار دی گئی ہے لیکن دوسری روایت کے مطابق انھیں نجاست غلیظہ کے زمرے میں شمار کیا گیا ہے۔ اور شراب کے نجاست غلیظہ ہونے کے سلسلے میں متفقہ طور پر ایک ہی روایت ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کراہت کے ساتھ ان کی بیع بھی جائز ہے اور تلف کرنے والا ضامن بھی ہوگا۔ لیکن بیع اور ضمان دونوں میں صاحبین کو اختلاف ہے۔ امام کی دلیل یہ ہے کہ بہر حال یہ متقوم مشروبات ہیں اور ایسی کوئی دلیل قطعی میسر نہیں آئی جس کی بناء پر ان کا تقوم ساقط ہو جاتا۔ بخلاف شراب کے (کہ اس کا تقوم دلیل قطعی کی وجہ سے ساقط ہے) البتہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اتنا فرق ضرور ہے کہ ان مشروبات کے تلف کرنے کی صورت میں مسلمان پر قیمت واجب الادا ہوگی۔ مثل کی ادائیگی نہ ہوگی۔ جیسا کہ علم اصول میں معروف ہے کہ مسلمان کے لیے حرام اشیاء میں تصرف ممنوع ہے۔ اور اس پر نثر کا دینا واجب نہیں ہوتا۔ (کفایہ) ان مشروبات سے کسی طرح کا نفع حاصل کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ یہ سب حرام کے زمرے میں آتے ہیں۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں (یہ نوادر کی ایک روایت ہے) کہ ان کی بیع اس صورت میں جائز ہے جب کہ پکالنے سے ان کی نصف مقدار سے زائد اور دو تہائی سے کم مقدار مل جائے (غایۃ البیان میں مذکور ہے کہ امام ابو یوسفؒ بوازیع کے قائل نہیں)

امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا کہ ان کے علاوہ دوسرے شروبات کے پینے میں کوئی حرج نہیں (یعنی شراب، بادہ، منصف، نفیع التمر وغیرہ کے علاوہ اگر کوئی شخص پانی میں پھل ڈال لے حتیٰ کہ پھلوں کی حلالت پانی میں آجائے تو ایسا پانی پینے میں کوئی حرج نہیں کیونکہ ان سے کسی قسم کا نشہ نہیں ہوتا)

امام فخر الاسلام اور دوسرے شارحین جامع الصغیر نے فرمایا کہ یہ حکم اس علوم اور وضاحت کے ساتھ صرف جامع صغیر میں منقول ہے دوسری کتب میں نہیں ہے۔ جامع صغیر کا بیان کردہ یہ حکم اس امر پر تصریح ہے کہ جو مشروب گندم، جو، شہد اور چنے سے تیار کیا جائے اور نشہ آور نہ ہو وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حلال ہے۔ اس کے پینے والے پر امامؒ کے نزدیک حد نہیں لگائی جائے گی اگر اس کے پینے سے تھوڑا بہت نشہ آجائے۔ اسی بناء پر جو شخص ایسے مشروب کے پینے سے مست ہو جائے تو اس کی دی ہوئی طلاق واقع نہ ہوگی جیسے کہ سوئے ہوئے شخص کی طلاق واقع نہیں ہوتی (یعنی تینہ کے دوران طلاق کے الفاظ کے ساتھ بڑبڑانے لگے) یا اس شخص کی طلاق جس کی عقل بھنگ پلینے

سے یا گھوڑی کا دودھ پینے سے زائل ہو جائے۔

امام محمدؒ سے مروی ہے کہ بخوار گندم سے بنایا ہوا مشروب بھی حرام ہے اور اس کے پینے والے کو اگر نشہ آجائے تو اسے حد لگائی جائیگی اور جب اس سے حاصل شدہ نشہ کی حالت میں طلاق دے گا تو طلاق واقع ہوگی۔ جیسے دیگر حرام مشروبات کے نشہ سے مست آدمی کی طلاق واقع ہو جاتی ہے۔

امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں یہ بھی بیان کیا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کہا کرتے تھے کہ مشروبات میں سے جو مشروب رسیدہ ہونے کے بعد دس دن تک باقی رہے اور خراب نہ ہو تو میں اسے حرام جانتا ہوں۔ پھر امام یوسفؒ نے امام ابو حنیفہؒ کے قول کی طرف رجوع کر لیا۔ امام ابو یوسفؒ کا پہلا قول امام محمدؒ کے قول کی طرح تھا کہ ہر نشہ آور مشروب حرام ہے البتہ اتنا فرق تھا کہ اس شرط (یعنی دس دن باقی رہنے اور خراب نہ ہونے کی) کو امام ابو یوسفؒ نے انفرادی طور پر عائد کیا۔ (یعنی امام محمدؒ نے یہ شرط عائد نہیں کی صرف امام ابو یوسفؒ نے عائد کی) امام ابو یوسفؒ کے اس قول کے رسیدہ ہو جانے کا مطلب یہ ہے کہ اس میں بھوش اور گاڑھا پن پیدا ہو جائے اور خراب نہ ہو۔ کا مطلب یہ ہے کہ اس میں ترشی پیدا نہ ہو۔ دس دن کی شرط عائد کرنے کی وجہ یہ ہے کہ مشروب کا ایسی حالت میں دس دن تک باقی رہنا کہ اس میں ترشی پیدا نہ ہو اس کی قوت اور شدت کی دلیل ہے لہذا یہ اس کے حرام ہونے کی دلیل ہوگی۔ اسی طرح کا ایک قول

امام قدوری نے اپنی مختصر میں فرمایا۔ اور خلیطین میں کوئی حرج نہیں۔
 (یعنی کشمش اور چھوہاروں کو ملا کر پانی میں بھگوایا جائے اور ان کا شربت
 بنایا جائے) ابن زیاد سے مروی ہے کہ ابن عمرؓ نے مجھے ایسا شربت پلایا
 جس کے پینے کے بعد میرے لیے گھر تک پہنچنا تقریباً دشوار ہو گیا تھا۔
 دوسرے دن میں نے آپ کی خدمت میں حاضر ہو کر اپنی حالت بیان کی۔
 تو فرمایا کہ میں نے تجھے چھوہاروں اور کشمش کے علاوہ اور کوئی چیز نہیں
 پلائی (کتاب الآثار میں امام محمدؒ سے مروی ہے کہ شاید اس نبید کو بنے
 کچھ مرصہ گزر گیا ہو ورنہ نشہ آور مشروب کا پلانا ابن عمرؓ جیسے متقی اور
 صالح شخص سے کیسے ممکن تھا) اور یہ نبید چھوہاروں اور انگور کا مخلوط
 تھا اور قدرے پکا یا گیا تھا۔ کیونکہ ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ وہ فیق الزبیب
 یعنی خشک انگور میں بھگوئے ہوئے تمام شیرے کو (جو نشہ آور ہوتا ہے)
 حرام قرار دیتے تھے۔ اور یہ جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے
 کہ آپ نے چھوہارے اور خشک انگور خشک انگور اور ترکھور اور ترکھور
 اور گدڑی کھجور کو جمع کرنے سے ممانعت فرمائی تو زائد شدت و قحط سالی
 پر معمول ہے۔ یا یہ ممانعت ابتدائی دور میں تھی (لیکن جب مسلمانوں کے
 اموال میں وسعت و فراخی پیدا ہو گئی۔ تو یہ حکم باقی نہ رہا۔ ابتداء میں لوگوں
 میں غربت عام تھی۔ آپ نے دونوں چیزوں کے جمع کرنے سے روکا۔ کہ
 ایک خود کھاؤ اور دوسری محتاجوں کو دو)

مسئلہ: امام قدوری نے فرمایا۔ شہداء و انجیر کی نبید، اسی طرح

بخارا اور بخوجی نبیذ حلال ہے۔ اگرچہ وہ پکائی نہ جائے۔ یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے جب کہ پیسنے کا مقصد لہو و لعب اور طرب و نشاط نہ ہو۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ شراب الن دو درختوں سے ہے۔ اور آپؐ نے خرما اور انگور کے درخت کی طرف اشارہ فرمایا اور حرمت کو انہی دو کے ساتھ مخصوص کیا۔ آپؐ کا مقصد شرعی حکم کا بیان تھا (لغوی حکم کا بیان نہ تھا۔ کیونکہ شرعی حکم کا بیان ہی منصب رسالت کے مناسب تھا) بعض حضرات نے فرمایا کہ ان مذکورہ اشیاء (یعنی گندم، جو، شہد اور انجیر وغیرہ) سے بناٹے ہوئے مشروب کی اباحت کے لیے پکائنا شرط ہے (تاکہ اس سے نشے کے اثرات زائل ہو جائیں) اور بعض حضرات کے نزدیک پکائنا شرط نہیں۔ اور قدوری میں بھی یہی مذکور ہے۔ کیونکہ اس قسم کے مشروب کی قبیل مقدار کثیر مقدار کی طرف رغبت نہیں دلاتی خواہ وہ جیسے بھی ہو (یعنی مبطون ہو یا غیر مبطون)

اگر مذکورہ غلوں سے بنا ہوا مشروب پیٹے اور اس پر نشہ طاری ہو جائے تو کیا اس صورت میں حد واجب ہوگی یا نہیں؟ تو فقیر ابو جعفر کے نزدیک حد واجب نہ ہوگی۔ اس کی وجہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں (کہ حد کے وجوب کے لیے خمر میں تو نص موجود ہے اور یہ مشروبات خمر کے ذیل میں داخل نہیں۔ لہذا حد واجب نہیں کی جاسکتی) لیکن زیادہ صحیح قول یہ ہے کہ حد لگائی جائے گی کیونکہ امام محمدؒ سے مروی ہے کہ جس شخص پر

ان مشروبات میں سے کسی مشروب کے استعمال پر نشہ طاری ہو جائے تو اس پر حد جاری ہوگی۔ امام محمدؒ نے یہ حکم کسی تفصیل کے بغیر بیان کیا ہے (یعنی غلوں کے شراب اور دوسرے شراب میں کوئی امتیاز نہیں رکھا۔ اس حد کے وجوب کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے زمانے میں فاسق و بدکار لوگ اس قسم کے شراب کے لیے اسی طرح رغبت و اجتماع کرتے ہیں جس طرح دوسری شرابوں کے لیے بلکہ ان سے بھی بڑھ کر راغب ہوتے ہیں۔ اسی طرح جو مشروب گھوڑیوں وغیرہ کے دودھ سے بنایا جائے اور اس میں تندی و تیزی پیدا ہو جائے تو اس کا حکم بھی یہی ہے (یعنی نشہ کی صورت میں بعض کے نزدیک حد ہوگی اور بعض کے نزدیک نہ ہوگی)

بیان کیا جاتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ بنید حلال نہیں ہے جو گھوڑیوں کے دودھ سے تیار کیا جاتا ہے۔ ان کے گوشت پر فیس کرتے ہوئے۔ کیونکہ دودھ گوشت ہی سے پیدا ہوتا ہے (چونکہ گھوڑی کا گوشت حرام ہے لہذا اس کا دودھ بھی حرام ہوگا)۔

مشروع نے فرمایا کہ گھوڑیوں کے دودھ سے بنایا ہوا بنید امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حلال ہے۔ (جب کہ اس میں تندی و تیزی نہ ہو) کیونکہ گھوڑی کے گوشت کی کراہت اس بناء پر ہے کہ اگر اس کے گوشت کو مباح قرار دیا جائے تو آکر عباد کا انقطاع لازم آتا ہے یا اس کے قابل احترام ہونے کی بناء پر کراہت ہے۔ لہذا یہ کہ کراہت دودھ کی طرف متعدی ہو کر نہ ہوگی۔

مسئلہ۔ امام قدوسی نے فرمایا۔ اور شیرۃ انجور کو جب کہ اس قدر پکا لیا جائے کہ اس کا دو تہائی حرارت سے جل جائے اور ہر ایک ثلث باقی رہ جائے تو وہ حلال ہے اگرچہ اس میں تندی و تیزی اور اشتداد پیدا ہو جائے۔ یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کی رائے ہے۔

امام محمدؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس کی قلیل و کثیر مقدار حرام ہے۔ یہ اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ اس شیرے کے پینے کا مقصد یہ ہو کہ وہ اس سے عبادت کرنے میں قوت و طاقت حاصل کرے لیکن اگر طرب و نشاط مقصد ہو تو بالاتفاق اس کا پینا حلال نہیں۔ امام محمدؒ سے ایک قول شیخینؒ کے قول کی طرح مروی ہے۔ ایک روایت امام محمدؒ سے یہ بھی مروی ہے کہ وہ اس مشروب کو مکروہ تحریمی قرار دیتے ہیں۔ اول ایک روایت میں ان کا توقف مروی ہے۔

یہ حضرات حرمت کے اثبات میں درج ذیل دلائل پیش کرتے ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہر نشہ آور چیز خمر ہے (اور اس کی قلیل مقدار بھی کثیر حرام ہے) دوسری حدیث میں آتا ہے کہ جس چیز کی کثیر مقدار نشہ آور ہو اس کی قلیل مقدار بھی حرام ہے۔ ایک اور حدیث میں مذکور ہے کہ جو شے نشہ آور ہو اس کا ایک مشکابی لینا یا ایک گھونٹ پینا برابر میں حرمت کے لحاظ سے۔

دوسری بات یہ ہے کہ نشہ آور چیز عقل کو فاسد کر دیتی ہے لہذا وہ شراب کی طرح حرام ہوگی خواہ اس کی مقدار قلیل ہو یا کثیر۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خمر بذاتہ حرام کیا گیا ہے۔ (ایک روایت میں لَعِنَہَا ہے اور دوسری میں دَحِیَّتُہَا) خواہ قلیل ہو یا کثیر اور دیگر مشروبات میں نشہ حرام کیا گیا ہے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے شراب کے علاوہ دوسرے مشروبات میں حرمیت کو نشہ کے ساتھ مختص فرمایا (کہ خمر کے علاوہ اگر دوسرے مشروبات نشہ آور ہوں تو حرام ہیں) کیونکہ حرف عطف، معطوف اور معطوف علیہ میں معاشرت کے اظہار کے لیے ہوتا ہے۔ (یعنی معطوف اور معطوف علیہ ایک چیز نہیں ہوتے لہذا خمر اور دیگر مشروبات کے درمیان معاشرت ثابت ہوئی نہ کہ اتحاد) دوسری بات یہ ہے کہ عقل میں فساد پیدا کرنے والہ قراح ہے جو نشہ آور ہو اور اسے ہم بھی حرام قرار دیتے ہیں۔

خمر میں سے قلیل اس لیے حرام ہے کہ وہ اپنی رقت و نفاست اور لطافت و نزاکت کی بناء پر زائد مقدار کے لیے ترغیب کا باعث بنتا ہے لہذا قلیل مقدار کو بھی کثیر کا حکم دیا گیا۔

اور شدت شیرہ انگور کی گاڑھے پن کی وجہ سے یہ کیفیت نہیں ہوتی کہ اس کی قلیل مقدار کثیر مقدار کی طرف میلان و رغبت پیدا کرے۔ اور یہ بذات خود فذا ہے لہذا اباحت پر باقی رہے گی۔ اور حدیث اول حدیث ہم بیان کر چکے ہیں ثابت نہیں (کیونکہ اس میں یحییٰ بن معین نے طعن کیا ہے) اگر ہم اس کی صحت کو تسلیم بھی کر لیں تو بھی آپ کا مقصد ثابت نہیں ہوتا کیونکہ حدیث مذکور اس مسکر کے قراح اخیر پر مجمل ہے (جو بعد میں

بیان کیا گیا ہے) کیونکہ درحقیقت مسکرہ ہی قدرج ہوتا ہے۔

اور وہ مثلث شیرہ جس میں پانی ڈال دیا گیا جب کہ پکانے سے اس کی دو تہائی مقدار جل چکی تھی۔ اور پانی ڈالنے سے وہ رقیق ہو گیا۔ اس کے بعد اسے پھر پکا یا گیا تو اس کا حکم مثلث جیسا ہو گا۔ کیونکہ مثلث میں پانی ڈالنے کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس کی کمزوری اور ضعف میں اضافہ ہو جاتا ہے (نہ یہ کہ اس میں تیزی پیدا ہو) بخلاف اس کے اگر انگور کے شیرے میں پانی ڈالا جائے اور پھر پکا یا جائے حتیٰ کہ اس کا دو تہائی جل جائے (تو باقی حلال نہیں ہوتا) کیونکہ پانی اپنی لطافت کی وجہ سے پہلے اڑ جائے گا۔ یا دونوں یعنی پانی اور شیرہ میں سے جو بھی اڑے گا تو اس صورت میں اڑنے والا صرف شیرہ انگور کا دو تہائی نہ ہو گا (لہذا مثلث نہ ہوا اور بنا بریں حلال نہ ہوا)

اگر انگور کے دانوں کو ویسے کا ویسا (یعنی پانی ڈالے بغیر) پکا لیا گیا پھر انھیں نجوڑا گیا اور معمولی سے پکھلنے پر کفایت کی جائے (یعنی دو تہائی جل جانے کی شرط نہ ہو) تو امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت کے پیش نظر اس کی اجازت ہوگی۔ لیکن دوسری روایت کے مد نظر (جو ابن ابی مالکؒ نے امام ابو یوسفؒ سے اور امام ابو یوسفؒ نے امام صاحب سے روایت کی ہے) اس کا استعمال حلال نہ ہوگا۔ جب تک کہ پکانے سے دو تہائی مقدار جل نہ جائے۔ اور یہی روایت زیادہ صحیح ہے۔ کیونکہ شیرہ تو انگوروں میں کسی تغیر و تبدل کے بغیر قائم ہے۔ تو اس کا حکم ایسے ہی ہوگا

جیسا کہ پھر ڈرنے کے بعد ہوتا ہے (کہ دو تہائی مقدار جل جانے کے بغیر حلال نہیں ہوتا)۔

اگر انگور اور چھوٹا رے کو بلا کر پکا یا گیا یا چھوٹا رے اور کشمش کو ملا کر پکا یا گیا تو وہ اس وقت تک حلال نہ ہوگا جب تک کہ اس کا دو تہائی حصہ جل نہ جائے۔ اگر چھوٹا رے کے پانی کو معمولی سا جوش دینا ہی کافی ہے۔ لیکن شیرہ انگور کا اس قدر پکا نا ضروری ہے کہ اس کا دو تہائی حصہ جل جائے تو احتیاط کے منظر انگور کی جانب کو ملحوظ رکھا جائے گا۔

اسی طرح اگر شیرہ انگور اور چھوٹا رے کا پانی جمع کیا تو بھی یہی حکم ہوگا۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے (کہ شیرہ انگور کا دو تہائی حصہ جلنا ضروری ہے)۔

اگر چھوٹا رے اور کشمش کے پانی کو معمولی طور پر پکا یا گیا پھر اس میں چھوٹا رے یا انگور ڈال دیے گئے۔ اگر اس میں ڈالے گئے چھوٹا رے اور انگور مقدار میں اس قدر تحلیل ہیں کہ اس مقدار سے نبید نہیں بنایا جاسکتا تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ لیکن اگر اس مقدار سے نبید بنایا جاسکتا ہے تو حلال نہ ہوگا۔ جیسے کہ پکاٹے گئے شیرے میں کھجور اور انگور کے بھگوئے ہوئے پانی کا ایک پیالہ ڈال دیا جائے (تو وہ حلال نہ ہوگا جب تک کہ اسے پکا یا نہ جائے) اس کی علت حرمت کی جہت کو غالب رکھنا ہے۔

اور اس کے پینے کی صورت میں حدود واجب نہ ہوگی۔ کیونکہ اس کی حرمت تو محض احتیاط کی بنا پر تھی۔ اور حدود میں ایسا امر حد کو رفع

کرنے والا ہوتا ہے (کیونکہ شہر کی بیلچہ حدود ساقط ہو جاتی ہیں)۔
 اگر کسی نے خمر کو یا دیگر محرم مشروبات کو اشتداد و تندہی پیدا
 ہونے کے بعد اس قدر پکا یا کہ اس کا دو تہائی جل گیا تو پھر بھی حلال
 نہ ہوگا۔ کیونکہ حرمت اس میں متفقہ و ثابت ہو چکی ہے لہذا وہ پکالنے
 سے دور نہ ہوگی۔

مسئلہ :- امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اور کوئی قباح نہیں کہ کوئی
 شخص خشک شدہ کدو کے خول سے بنے ہوئے برتن میں یا سرخ و سبز
 مٹی کی ٹھلیا میں یا زفت کے روغن والے برتن میں پاکھجور اور تار کی
 لکڑی کے کھدے ہوئے برتن میں بنیذ تیار کرے۔ (شرح وقایہ میں اس
 کی تفصیل اس طرح بیان کی گئی ہے کہ مذکورہ بالا برتن عہد جاہلیت میں
 عموماً منہ پر پینے کے لیے استعمال کیے جاتے تھے۔ جب حرمت شراب
 کا حکم نازل ہوا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان برتنوں کے استعمال
 کی ممانعت بھی فرمادی۔ تاکہ ان برتنوں کے دیکھنے سے شراب کی یاد تازہ
 نہ ہو۔ لیکن جب حرمت شراب کا حکم مسلمانوں کی طبیعت میں راسخ
 ہو گیا تو آپؐ نے ان برتنوں کے استعمال کی اجازت دے دی۔ کہ ان میں
 حلال مشروبات پی سکتے ہو۔ جیسے کہ ابتدائاً اسلام میں زیارت قبور سے
 روک دیا گیا تھا کہ لوگ کہیں بت پرستی سے ہٹ کر قبر پرستی شروع نہ کر
 دیں۔ لیکن جب توحید الہی لوگوں کے دلوں میں راسخ ہو گئی اور غیر اللہ
 کی پرستش کا عندشہ نہ رہا۔ تو زیارت قبور کو مسمون قرار دیا گیا کہ وہاں

جا کر آخرت کو یاد آتی ہے) کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک مفصل حدیث میں ان برتنوں کے ذکر کے بعد ارشاد ہے کہ اسے کو گوارا نہ ہو کہ برتن کے برتن کو بیٹنے کے لیے استعمال کر سکتے ہو کیونکہ برتن کسی چیز کو حلال یا حرام نہیں کرتا البتہ ان برتنوں میں نشہ آور چیزیں مت پیو۔ آپ کا یہ ارشاد اس کے بعد ہے کہ آپ پہلے ان برتنوں کے استعمال کی ممانعت فرما چکے تھے۔ تو آپ کا بعد کا ارشاد ممانعت والے قول کا ناسخ تھا۔

ان برتنوں میں اسی صورت میں بنید بنائی جائے گی جب کہ ان کو دھو کر پاک کر لیا جائے (یعنی پہلے جو برتن شراب کے لیے استعمال ہوتے تھے پہلے ان کو دھو کر پاک کر لیا جائے تب انھیں استعمال میں لایا جائے) اگر برتن پرانا ہو تو وہ تین مرتبہ دھونے سے پاک ہو جائے گا۔ اگر نیا ہو تو امام محمدؒ کے نزدیک دھونے سے پاک نہ ہوگا۔ کیونکہ وہ شراب کے اجزاء کو اپنے اندر جذب کر چکا ہے (یعنی شراب کے اجزاء اس کے مسامات میں سرایت کر چکے ہیں) امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نئے برتن کو اگر تین بار دھویا جائے اور ہر بار دھونے سے پہلے خشک کر لیا جائے تو پاک ہو جاتا ہے۔ اور یہ مسئلہ ہر ایسی چیز کے ناپاک ہونے کے بارے میں ہے جسے نچوڑا نہ جاسکے۔

بعض حضرات نے کہا کہ امام ابو یوسفؒ کا قول یہ ہے کہ اس کو پانچ بار پانی سے بھرتا رہے حتیٰ کہ جب پانی بالکل صاف کسی تغیر کے بغیر نکلے تو اس وقت اس کی طہارت کا حکم دیا جائے گا۔

مسئلہ :- امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اور جب شراب کا سرکہ بن گیا تو اس سرکہ کا استعمال حلال ہوگا۔ خواہ وہ خود بخود سرکہ بن جائے یا اس میں کوئی چیز مثلاً نمک یا سرکہ ڈالی جائے۔ اور شراب کو سرکہ میں تبدیل کرنے میں کوئی کراہت نہیں۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ شراب سے سرکہ بنانا مکروہ ہے اور شراب سے جو سرکہ حاصل کیا جائے وہ حلال نہیں ہے۔ اگر اس میں کوئی چیز ڈال کر سرکہ بنایا جائے تو امام شافعیؒ سے ایک ہی قول منقول ہے کہ وہ حلال نہیں۔ اور اگر شراب کو کوئی چیز ڈالے بغیر سرکہ بنایا گیا (مثلاً دھوپ میں رکھ کر) تو اس حاصل شدہ سرکہ کے بارے میں امام شافعیؒ سے دو قول منقول ہیں (ایک قول کے مطابق حلال ہے اور دوسرے قول کے مطابق حلال نہیں) امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ شراب سے سرکہ بنانے میں حصولِ بلیت کے طور پر شراب سے قرب حاصل کرنا ہے۔ حالیکہ شراب سے اجتناب اور دور رہنے کا حکم دیا گیا ہے تو یہ اس حکم کے منافی ہے۔

ہماری دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ روٹی کے ساتھ کھانے والی چیزوں میں بہترین سالن سرکہ ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ شراب کو سرکہ بنا دینے سے شراب کا مفسد و مفسر زائل ہو جاتا ہے بلکہ اس میں ایک وصفِ صالح پیدا ہو جاتا ہے۔ اس لحاظ سے سرکہ مرضِ صفرا کو تسکین دیتا ہے۔ شہوت میں اضافہ پیدا کرتا ہے اور آدمی اس کو بطور غذا استعمال کرتا ہے اور کسی مفسد چیز کی اصلاح مباح

ہے۔ اسی طرح وہ چیز جو مختلف مصالح میں کام دے وہ بھی مباح ہے جیسے وہ شراب جو کہ خود بخود سرکے میں تبدیل ہو جائے مباح ہے۔ جیسے مردار کی کھال دباغت کر لینا مباح ہے (حالانکہ مردار کا چمڑا ناپاک ہوتا ہے لیکن دباغت سے پاک ہو جاتا ہے)

(دعا آپ کا یہ استدلال کہ سرکہ بننے میں شراب کا قرب لازم آتا ہے) تو یہ قرب اس کے فساد کے لیے ازالے کی بناء پر ہے تو یہ ایسی صورت ہوگی جیسے کہ شراب کو گمانے کے لیے کوئی شخص اس کے پاس جائے (تو یہ قرب ازالہ و صغیر فساد کے لیے ہے حصول مالیت کے لیے نہیں)

شراب کو سرکہ میں تبدیل کرنا بہتر اور مناسب کام ہے۔ کیونکہ اس صورت میں ایک ایسے مال کا محفوظ کر لینا ہے جو دوسرے وقت میں حلال ہونے والا ہے (کیونکہ سرکہ بننے کے بعد حلال ہو جائے گا) تو جو شخص وراثت وغیرہ کی وجہ سے ایسے حالات میں مبتلا ہو (کہ وراثت میں اس کے حصہ میں شراب بھی آئے) تو اسے چاہیے کہ شراب کو ضائع کرنے کی بجائے اسے سرکہ میں تبدیل کرنے کو ترجیح دے۔

جب شراب سرکہ میں تبدیل ہو گئی تو برتن میں جس حصہ تک شراب تھی وہ حصہ بھی پاک ہو جائے گا۔ لیکن برتن کا اوپر کا حصہ کہ جس سے شراب نیچے ہے تو اس حصہ کے بارے میں مشائخ کا قول ہے کہ اوپر کا حصہ بھی تبعاً پاک ہو جائے گا۔ اور بعض حضرات نے فرمایا کہ پاک نہ ہوگا کیونکہ جو چیز اس حصے کے ساتھ خشک ہو گئی ہے وہ شراب ہی تو ہے۔ ہاں

جب اوپر کا حصہ سر کے ہی سے دھو دیا جائے تو خشک شدہ شراب بھی فوراً ہی سر کے میں تبدیل ہو جانے لگی اور پورا برتن پاک ہو جائے گا۔ اسی طرح جب برتن سے شراب گرا دی جائے پھر اس میں سرکہ ڈال دیا جائے تو برتن اُسی وقت پاک ہو جائے گا جیسا کہ متاخرین مشائخ سے منقول ہے۔

مسئلہ ۸۔ امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا۔ شراب کا تلچھٹ پینا اور اس سے بالوں میں کنگھی کرنا (یا اس سے سر کو دھونا) مکروہ تحریمی ہے۔ کیونکہ اس میں شراب کے اجزاء موجود ہوتے ہیں اور حرام چیز سے انتفاع بھی حرام ہوتا ہے اور اسی لیے جائز نہیں کہ شراب سے کسی زخم کا علاج کیا جائے یا کسی چارہ پلٹے کی پیٹھ کے زخم پر اس کو لگایا جائے اور یہ بھی جائز نہیں کہ کسی ذی کو پلائے۔ اور بچے کو بغرض علاج پلانا بھی جائز نہیں۔ ایسی صورت میں اس کا وبال پلانے والے پر ہوگا۔ اسی طرح جانوروں کو پلانا بھی جائز نہیں۔

بعض حضرات نے کہا کہ کہیں مجبوراً ازالہ مرض کے لیے جانور کو شراب پلانا پڑے تو شراب کو اٹھا کر جانور کی طرف نہ لایا جائے۔ ہاں اگر جانور کو کھینچ کر شراب کی طرف لے جائے تو کوئی حرج نہیں۔ جیسا کہ کتے اور مردار کے معاملہ میں (کہ مردار کو کتے کے پاس اٹھا کر نہ لائے بلکہ کتے کو چھوڑ دے کہ وہ خود ہمارے مردار کھالے)

اگر کسی شخص نے شراب کی تلچھٹ سر کے میں ڈال دی تو کوئی مضائقہ نہیں

کیونکہ تلچھٹ سر کے میں تبدیل ہو جائے گا۔ لیکن اس صورت میں بھی مناسب یہ ہے کہ سر کے کو اٹھا کر شراب کے پاس لے جائے اس کے برعکس کرنا مباح نہ ہوگا کہ شراب کو اٹھا کر سر کے کے پاس لائے اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں (یعنی جیسے کتے اور مردار کے معاملہ میں۔ شراب چونکہ نجس چیز ہے اس لیے بلا ضرورت نجس چیز کا اٹھانا مناسب نہیں ہوتا)

مسئلہ۔ امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں فرمایا اگر تلچھٹ پینے والے کو نشہ نہ آئے تو حد نہیں لگائی جائے گی۔ امام شافعیؒ حد لگانے کے قائل ہیں۔ کیونکہ اس نے شراب کا ایک نہ ایک بھڑوپیا ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ تلچھٹ کی قلیل مقدار کثیر کی طرف رغبت نہیں دلاتی کیونکہ تلچھٹ کے استعمال سے طبائع میں تفریب پیدا ہوتا ہے لہذا یہ ناقص خمر ہوگی تو یہ تلچھٹ خمر کے علاوہ دیگر نشہ آور مشروبات کے مشابہ ہوگا۔ اور دیگر نشہ آور مشروبات میں نشہ کے بغیر حد واجب نہیں ہوتی۔ دوسری بات یہ ہے کہ تلچھٹ میں میل کچیل کا ثقل غالب ہوتا ہے تو یا ایسے ہی ہوگا جیسا کہ شراب کے چند قطروں میں پانی ملا کر پانی کو غالب کر دیا جائے کہ نہ شراب کا رنگ باقی رہے نہ بو تو اس صورت میں نشہ کے بغیر حد نہیں ہوتی)

شراب سے حقہ لینا اور کوکر کے سولاخ میں اس کے قطرے ڈالنا مکروہ ہے کیونکہ یہ استفراغ بالحرام کی ایک صورت ہے البتہ اس سے حد واجب نہ ہوگی۔ کیونکہ حد جاری ہونے کا سبب تو شراب کا پینا ہے اور نہ مکروہ صورت میں پینا موجود نہیں۔

اگر کسی شخص نے شوربے میں شراب ملا دی تو اس شوربے کا استعمال جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ شوربہ شراب کے مل جانے کی وجہ سے نجس ہو گیا ہے مگر وہ شوربہ پی لے تو اس پر بعد واجب نہ ہوگی جب تک کہ اس سے نشہ طاری نہ ہو۔ اس لیے کہ شوربے میں ملا کر پکانے سے یہ شراب پک گئی ہے (اور شیرہ انگور کی حقیقت پک جانے سے بدل جاتی ہے)۔
اس روٹی کا کھانا مکروہ تحریمی ہے جس کا آٹا شراب سے گوندھا گیا ہو کیونکہ اس روٹی میں شراب کے اجزاء موجود ہیں۔

فَصْلٌ فِي طَبِخِ الْعَصِيرِ

شیرہ انگور پکانے کے بیان میں

(جو احکام قدوری اور جامع صغیر میں موجود نہیں وہ مصنفؒ نے بطور
تمتہ اس فصل میں بیان کیے ہیں)

اصل یہ ہے کہ جوش دینے اور جھاگ ڈالنے سے شیرہ انگور کی جو مقدار جاتی رہے اسے کالعدم قرار دیا جائے گا اور باقی ماندہ کا دو تہائی جل جانا قابل اعتبار ہوگا تاکہ باقی تہائی حلال ہو۔

اس کا بیان یہ ہے کہ مثلاً دس دورق (پیمانہ) شیرہ انگور پکایا گیا ایک دورق تو جھاگ ڈالنے سے جاتا رہا۔ باقی ماندہ شیرہ کو پکایا جائے حتیٰ کہ چھ دورق جل جائیں اور تین دورق باقی رہ جائیں تو یہ مقدار حلال

ہوگی۔ اس لیے کہ جو مقدار جھاگ ڈالنے کی دہر سے جاتی رہی وہ ہیشیرہ
تھا یا وہ چیز تھقی جو اس کے ساتھ مخلوط تھی۔ بہر حال یہ کوئی چیز بھی
ہو اسے کالعدم قرار دیتے ہوئے شیرہ انگور نو دوق قرار دیا جائے گا۔
اداس کی تنہائی تین دوق ہوں گے۔

اس سلسلے میں دوسرا اصل یہ ہے کہ شیرہ انگور میں اگر لپکانے سے
پہلے پانی ڈالا گیا۔ پھر اسے پانی سمیت پکایا گیا۔ اگر پانی اپنی رقت و لطافت
کی بنا پر پہلے اڑ جائے تو جس قدر پانی ڈالا گیا اس کے خشک ہوجانے
کے بعد باقی رہنے والے شیرے کو پکایا جائے حتیٰ کہ اس کا دو تہائی جل
جائے۔ کیونکہ جو پہلے جلا وہ پانی تھا اور جو چیز اس کے بعد باقی رہی وہ شیرہ
انگور ہے تو اس شیرے کے دو ثلث کا جل جانا بھی ضروری ہوگا۔ اگر ایسی
صورت ہو کہ پانی اور شیرہ دونوں اکٹھے اڑنے والے ہوں تو دونوں کو یک
وقت جوش دلایا جائے یہاں تک کہ اس مجموعہ کی دو تہائی جل جائے اور
ایک تہائی باقی رہ جائے اور یہ مقدار حلال ہوگی۔ کیونکہ پانی اور شیرے دونوں
کی دو تہائی اڑ چکی ہے۔ اور پانی اور شیرے کی صرف ایک ایک تہائی باقی
ہے تو یہ صورت ایسے ہی ہوگی جیسے کہ شیرے میں اس وقت پانی ڈالا جائے
جب کہ جوش دینے سے شیرے کی دو تہائی مقدار جل چکی ہو۔ (تو جس طرح
یہ حلال ہے مذکورہ صورت میں بھی حلال ہوگا)

اس کی تفصیل یہ ہے کہ مثلاً دس دوق شیرہ انگور ہے اور بیس دوق
پانی ہے تو پہلی صورت میں (جب کہ پانی لطافت کی بنا پر پہلے اڑے)

اُسے یہاں تک پکا یا جائے کہ کل کانواں حصہ رہ جائے کیونکہ شیرہ کی یہی مقدار تہائی حصہ ہوگی اور دوسری صورت میں (جب کہ پانی اور شیرہ ساتھ ساتھ اڑنے والے ہوں) یہاں تک پکا یا جائے کہ مجموعی مقدار کا دو تہائی جل جائے جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے کہ جوش دینے سے پانی اور شیرہ دو دو تہائی کی مقدار میں جل جاتے ہیں اور ایک ایک تہائی باقی رہ جاتے ہیں) شیرہ کو خواہ ایک بار جوش دے کر پکا یا جائے یا متعدد بار ایسا کیا جائے دونوں صورتیں برابر ہیں (یعنی شیرے کا ایک بار ہی پکا لینا شرط نہیں۔ بلکہ اگر متعدد بار بھی پکا لیا جائے تو کوئی حرج نہیں بشرطیکہ اس کا دو تہائی جل جائے) جب کہ پکانا اس کے حرام ہونے سے پہلے پایا جائے (پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ جب شیرہ حد حرمت تک پہنچ جائے تو پکانے سے اس کی حرمت زائل نہیں ہوتی۔ لہذا استدعا اور جھاگ اٹھنے سے پہلے پہلے تو پکانا مفید ہو سکتا ہے۔ اور بعد میں کوئی فائدہ نہ ہوگا)۔ اگر شیرے کے نیچے آگ ماند پڑ گئی (یعنی اس کو پکانے کے لیے جوش دیا جا چکا ہے بعد میں آگ ماند پڑی) لیکن باقی ماندہ حرارت کی بناء پر جوش مانتا رہا حتیٰ کہ دو تہائی اڑ گیا تو حلال ہوگا کیونکہ یہ آگ ہی کا اثر ہے۔

اس سلسلہ میں تیسرا اصل یہ ہے ————— کہ جب

شیرہ انگوڑی پکا یا گیا جس کی بناء پر ایک معلوم و معین مقدار جل گئی۔ پھر اس میں کچھ معلوم مقدار گرادی گئی تو اب زیر غور مسئلہ یہ ہے کہ اب باقی مقدار کس طرح پکاٹی جائے کہ اس کی دو تہائی مقدار جل جائے (جس سے پتا چل جائے

کہ اس کا دو تہائی مل گیا ہے اور باقی ایک تہائی حلال ہو گیا ہے (اس کا
 صل یہ ہے کہ اس کا کل تہائی نکال لیا جائے۔ اور اس تہائی کو باقی ماندہ
 مقدار سے ضرب دی جائے یعنی وہ مقدار جو معلوم حصہ کے گرانے کے بعد
 باقی رہی ہے۔ بعد ازاں اس حاصل ضرب کو اس مقدار پر تقسیم کر دیا جائے
 جو پکانے کی وجہ سے جل جانے کے بعد باقی بچی ہے قبل اس کے کہ اس میں
 سے کچھ گرا یا جائے اور جو حاصل قسمت ہو وہ مقدار حلال ہے (شرح ہدایہ
 میں اس کی مثال یوں بیان کی گئی ہے۔ مثلاً انگور کے شیرے کی کل مقدار نو
 چھٹانک تھی۔ یہ مقدار جل کر چھ چھٹانک رہ گئی۔ اس میں سے ایک چھٹانک
 شیرہ گرا دیا گیا اور پانچ چھٹانک باقی رہ گیا۔ اب جلنے والی مقدار کو یعنی
 تین چھٹانک کو باقی ماندہ مقدار سے ضرب دی یعنی $۳ \times ۵ = ۱۵$ اور
 اسے اس مقدار پر تقسیم کر دیا جو گرانے سے قبل جلنے کے بعد باقی بچی تھی۔ یعنی
 ۶ چھٹانک اور حاصل قسمت نکالا جائے $۱۵ \div ۶ = ۲ \frac{۱}{۲}$ اگر پکنے کے
 بعد اس قدر مقدار باقی رہ جائے تو حلال ہوگی)

مصنف اس کی مثال دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ مثلاً دس رطل شیوہ انگور
 پکا یا گیا حتیٰ کہ پکانے سے ایک رطل اڑ گیا (اور نو رطل باقی رہ گئے) اس
 میں سے تین رطل گرا دیے گئے تو ایسی صورت میں کل شیوہ کا تہائی نکال
 لو اور وہ $۲ \frac{۱}{۲}$ ہے اور اسے اس مقدار سے ضرب دے دو جو گرانے کے
 بعد باقی بچی ہے اور وہ مقدار چھ رطل ہے تو حاصل ضرب میں ہوگا یعنی
 $۶ \times ۲ \frac{۱}{۲} = ۱۰$ پھر میں کو اس مقدار پر تقسیم کیا جائے جو پکانے سے

جل جانے کے بعد باقی بچی ہے۔ قبل اس کے کہ اس میں سے کچھ گرایا جائے
 اور یہ مقدار نور رطل ہے۔ حاصل ضرب کو اس پر تقسیم کر دیا جائے۔
 $20 \div 9 = 2 \frac{2}{9} = 2 \frac{2}{9}$ رطل۔ تو اس میں سے ہر چیز کے لیے دو رطل اور
 اور نویں حصہ رطل کا دو چند نکالا جائے گا یعنی $2 \frac{2}{9}$ ۔ اور اس طریق سے آپ
 کو پتا چل جائے گا کہ حلال مقدار یہی حاصل قسمت ہے یعنی $2 \frac{2}{9}$ رطل۔
 اسی حساب سے اور مسائل بھی معلوم کیے جا سکتے ہیں۔ اس مسئلے کو حل
 کرنے کے لیے ایک اور طریقہ بھی ہے۔ مگر جس طریقے کے بیان پر ہم نے اکتفا
 کیا ہے اس سے دیگر مسائل کے استخراج کے لیے کفایت و ہدایت موجود ہے۔
 وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِالصَّوَابِ

کہ جب تو اپنے سدھائے ہوئے کتے کو اللہ تعالیٰ کا نام لے کر کسی جانور پر چھوڑے (بِسْمِ اللّٰهِ اَلْکَبُوْہُ کہہ کر کتے کو جانور پر چھوڑا جائے) تو تم وہ شکار رکھا لیا کرو۔ اگر کتا اس جانور سے کچھ کھائے تو تم اس سے مت کھاؤ۔ کیونکہ اس صورت میں اس نے شکار کو اپنی ذات کے لیے روکا اور پکڑا ہے۔ اگر جانور کو پکڑنے میں تیرے کتے کے ساتھ کوئی دوسرا کتا بھی شریک کار بن جائے تو مت کھاؤ۔ کیونکہ اللہ کا نام تو نے صرف اپنے کتے پر لیا ہے دوسرے کتے پر نہیں لیا۔

شکار کی اباحت پر اجماع کا انعقاد ہو چکا ہے۔ نیز اس کی اباحت کی یہ وجہ بھی ہے کہ شکار کرنا کسب و اکتساب یعنی کمانے اور نفع حاصل کرنے کا ایسا طریقہ ہے جو ایسے جانور سے حاصل ہوتا ہے جس کو اسی مقصد کے لیے پیدا کیا گیا ہے۔ نیز اس کی اباحت میں مکلف یعنی انسان کے لیے بقا و حیات کا سامان ہے (کہ وہ گوشت یا کھال وغیرہ کی قیمت سے اپنی ضروریات مہیا کر سکے گا) اور دوسرے اس کو طاعات کی ادائیگی پر قدرت حاصل ہوتی ہے (کہ بھوک اور دیگر ضروریات سے فارغ ہو کر طہانیت قلب کے ساتھ عبادات کی طرف متوجہ ہوگا) چنانچہ مندرجہ بالا حقائق کے مد نظر شکار مباح ہوگا جس طرح کہ ایندھن کی لکڑیاں کاٹنا مباح ہے۔

یہ کتاب العید جس مضمون پر مشتمل ہے اس کی دو تفصیلات ہیں۔ ان میں سے ایک فصل صید بالجوارح کے احکام کے بارے میں ہے (یعنی جانوروں

کے ذریعے شکار کرنا جو زخمی کرنے والے ہیں جیسے کتا، باز اور شکر اور
دوسری فصل اصطیاد بالرمی کی ہے (یعنی نیزہ پھینک کر یا تیر چلا کر
شکار کرنا)

فَصْلُ بِالْجَوَارِحِ

(جوارح کے ذریعے شکار کرنے کا بیان)

مسئلہ۔ امام قدوری نے فرمایا۔ سدھائے ہوئے کتے۔ چیتے اور باز
کے ذریعے شکار کرنا جائز ہے۔ ان کے علاوہ دوسرے سدھائے ہوئے
زخمی کرنے والے جانوروں کے ذریعے بھی جائز ہے۔ الجامع الصغیر میں مذکور
ہے کہ دندوں میں ہر ایسا جانور جس کو شکار کی تربیت دی گئی ہو یا شکار
پرندوں میں سے ہر پرندہ جس کو شکار کرنا سکھایا جائے تو اس کے ذریعے
شکار کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ لیکن ان کے علاوہ دوسرے جانوروں
کے ذریعے شکار کرنے میں کوئی بہتری نہیں البتہ اگر تم شکار کو زندہ پالو
اور معروف طریقے سے ذبح کرلو (تو وہ حلال ہو جائے گا۔ اس بارے میں
اصل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے دَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلَّبِينَ
یعنی تمہارے ایسے زخمی کرنے والے جانوروں کا شکار جائز ہے جن کو
تم نے تربیت دے رکھی ہو در آنحالیکہ تم نے کتوں کو سدھایا ہوا
ہو۔ اور ایک تاویل کے مطابق جوارح کا معنی کو سب ہے یعنی شکار

کی کمائی کرنے والے جانور۔ مُکَلِّیْنَ کے معنی مُکَلِّطِیْنَ ہیں یعنی ان جوارح کو عبید پر مسلط کرنے والے۔ تو اس تفسیر و تاویل کے لحاظ سے آیت تمام جوارح معلّمہ کو شامل ہے (خواہ وہ درندے ہوں جیسے کتا، شیر اور چیتا یا پرندے ہوں جیسے باز اور شکر وغیرہ) وہ حدیث جو ہم نے عدی فی اللہ غتہ کی روایت سے بیان کی ہے وہ بھی اسی عموم پر دلالت کرتی ہے۔

لفظ کَلْب کا اطلاق لغت کی رو سے ہر درندے پر ہوتا ہے حتیٰ کہ شیر پر بھی (چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عقبہ بن ابی لہب کے حق میں بددعا فرمائی اَللّٰهُمَّ سَلِّطْ عَلَیْهِ کَلْبًا مِنْ کَلَابِئِہٖ اور اسے شیر نے پھاڑ کھایا۔ حاشیہ الہدایہ ام امام ابو یوسف نے شیر اور بچہ کو ان جوارح سے مستثنیٰ قرار دیا ہے۔ کیونکہ یہ دونوں درندے کسی دوسرے کے لیے عمل نہیں کرتے (بلکہ اپنی ذات کے لیے کرتے ہیں) شیر اپنی بلند ہمت کی وجہ سے (دوسرے کے لیے عمل کرنا پسند نہیں کرتا) اور بچہ اپنی خست اور ذنات کی بنا پر (دوسرے کے لیے عمل نہیں کرتا بلکہ اپنی ذات کو ترجیح دیتا ہے) بعض حضرات نے خست کی بنا پر چیل کو بھی شیر اور بچہ کے ساتھ لاحق کیا ہے۔ البتہ خنزیر تو عموم آیت سے مستثنیٰ ہے کیونکہ وہ نجس العین ہے تو اس سے نفع اٹھانا جائز نہ ہی نہیں۔

دافع رہے کمان جانوروں کو سدھانا بھی ضروری ہے۔ کیونکہ جس آیت سے ہم نے استدلال کیا ہے اس میں تعلیم کی شرط واضح طور پر موجود ہے۔ اور حدیث میں اسی شرط کا بیان پایا جاتا ہے۔ اور

اسی طرح ان شکاری جانوروں کا چھوڑنا بھی شرط ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ یہ جانور تعلیم کی بنا پر ہی آلودہ صید بن سکتے ہیں تاکہ یہ اپنے چھوڑنے والے کے لیے عمل کریں اور شکار کو اس کے لیے روک لیں۔ (خود کھانا شروع نہ کریں)

مسئلہ ۴۔ امام قدوسی نے فرمایا کہ کتے اور درندے کی تعلیم کا معیار یہ ہے کہ شکار کو پکڑنے کے بعد کم از کم تین مرتبہ شکار کو کھانا چھوڑے رکھے اور بانہ کی تعلیم یہ ہے کہ جب تو اسے بلائے تو تیرے بلائے کو تسلیم کرے اور لوٹ آئے۔ حضرت ابن عباس سے یونہی مروی ہے۔ دوسری بات یہ ہے (یعنی کتے اور سدھائے ہوئے درندوں کے لیے تو یہ شرط رکھی گئی کہ وہ شکار پکڑ کر اسے کھائیں نہیں لیکن پرندے کے سلسلے میں یہ شرط عائد نہیں کی گئی کیونکہ) باز کا جسم مار کر برداشت نہیں کر سکتا اور کتے یا درندے کا جسم مار پیٹ کا متحمل ہو سکتا ہے۔ لہذا اگر کتا شکار کو کھانے لگے تو اسے مار کر کھانے سے روکا جاسکتا ہے (لیکن پرندے کو نہیں مارا جاسکتا۔ اس لیے کہ اگر وہ ہتھوڑا بہت کھالے تو نظر انداز کیا جائے گا)۔

تیسری بات یہ ہے کہ تعلیم یافتہ ہو جانے کی علامت یہ ہے کہ جو چیز عادتہ اس کی مرغوب طبع ہے اس کو چھوڑ دے اور باز تو طبعاً ہی خوش اور تنفر رکھنے والا پرندہ ہے لہذا اس کا آواز سن کر لوٹ آنا ہی اس کی تعلیم کی علامت ہو گا۔ لیکن کتا انسانوں سے مانوس ہونے والا جاتا رہے لوٹ کھسوٹ کرنا اس کی طبعی عادت ہے تو اس کی تعلیم کی

علامت یہ ہوگی کہ وہ اپنی مرغوب طبع چیز کو نہ تو کھائے اور نہ اچکے لے جائے بلکہ چھوڑ دے۔

صاحبِ قدوری نے تین مرتبہ کھانے کے چھوڑنے کو شرط قرار دیا ہے، یہ شرط صاحبین کے نزدیک معتبر ہے اور یہی ایک روایت میں امام ابو حنیفہؒ سے بھی منقول ہے۔ کیونکہ تین بار سے کم یعنی ایک یا دو مرتبہ چھوڑ میں یہ احتمال ہے کہ شاید اس نے پیٹ بھرا ہوا ہونے کی وجہ سے ایک یا دو بار چھوڑ دیا ہو لیکن جب وہ تین مرتبہ چھوڑے گا تو یہ بات اس امر کی دلیل ہوگی کہ یہ بات اس کی عادت بن چکی ہے کہ اس نے اپنے لیے شکار نہیں کیا بلکہ اپنے مالک کے لیے کیا ہے)

یہ تین مرتبہ کی حد اس بنا پر مقرر کی گئی کہ یہ مدت ایسی ہے کہ وہ آزمائش کرنے اور قبولِ غدر کے لیے قرار دی گئی ہے جیسا کہ بیع میں مدتِ خیار اور بعض برگزیدہ حضرات کے واقعات میں (تین مرتبہ کا عدد آزمائش کا آخری عدد سمجھا گیا ہے) مثلاً حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت خضرؑ کے قصے ہیں حضرت موسیٰ کے تیسرے سوال پر فراق کا فیصلہ کر دیا گیا۔ یا حضورؐ نے فرمایا اگر کسی کے گھر جاؤ تو تین مرتبہ اجازت پوچھو اگر جواب نہ ملے تو لوٹ آؤ۔ یا حضرت عمرؓ نے فرمایا۔ اگر کسی تجارت میں تمہیں تین مرتبہ ہنگامتا رخسارہ ہو تو اسے ترک کر دو) نیز کثیر ہی ایسی تعداد ہے جو علم کی علامت بن سکتی ہے نہ کہ قلیل (یعنی جب تین مرتبہ کہنے نے شکار کھانا چھوڑ دیا تو اس سے علم ہو گیا کہ وہ سیکھ گیا ہے) اور کثیر تعداد

وہی ہے جو جمع ہو۔ اور جمع کے کم از کم افراد تین ہوتے ہیں۔ لہذا اس سے اندازہ مقرر و مخصوص کیا گیا۔

جیسا کہ مبسوط میں مذکور ہے امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے تعلیم کا معیار اس وقت تک ثابت نہ ہوگا جب تک شکار کرنے والے شخص کا خیال اور غالب رائے یہ نہ ہو کہ یہ کتنا سیکھ چکا ہے۔ اور تین مرتبہ کے ساتھ اندازہ نہیں لگایا جائے گا۔ کیونکہ متغایر کا اندازہ اجتہاد سے نہیں لگایا جاسکتا بلکہ شرعی نص اور سماع کے ذریعے ہوتا ہے (اور اس سلسلے میں کوئی نص تو موجود نہیں) تو اس مسئلے کو مبتلا یہ کی رائے پر چھوڑ دیا جائے گا (یعنی جس وقت شکار کرنے والے شخص کی رائے میں یہ کتنا تعلیم یافتہ ہو گیا ہے تو اسے سدھایا ہوا سمجھا جائے گا) اس قسم کے تمام مسائل میں امام ابو حنیفہؒ کا یہی اصول ہے (یعنی جس مسئلے میں کوئی نص موجود نہ ہو تو کوئی اندازہ مقرر نہیں کیا جاسکتا بلکہ جو شخص اس میں مبتلا ہو اسی کی رائے پر چھوڑا جاتا ہے)

اور پہلی یعنی امام قدوریؒ کی روایت کے مطابق امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ شکار حلال ہوگا جو اس کتے نے تیسری مرتبہ کیا ہے۔ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک یہ شکار حلال نہ ہوگا کیونکہ وہ کتا تین مرتبہ کی تکمیل کے بعد تعلیم یافتہ ہوگا۔ اور تعلیم سے قبل وہ غیر تعلیم یافتہ ہے اور تیسری بار کا شکار ایسے کتے کا شکار ہے جو غیر تعلیم یافتہ اور جاہل ہے۔ اور یہ معاملہ غلام کے اس تصرف کی طرح ہوگا جو اس نے آقا کے

سکوت کی صورت میں کیا ہوا یعنی اگر غیر ماذون غلام آقا کی موجودگی میں تجارتی تصرف کرے اور آقا خاموش رہے تو آقا کا یہ سکوت اجازت کے مترادف ہوتا ہے لیکن اس تصرف کے لیے آقا کی اجازت ضروری ہوتی ہے۔ لہذا یہ تصرف آقا کی اجازت پر موقوف ہوگا۔ اسی طرح کتے کا تیسری بار شکار کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ وہ تعلیم یافتہ ہو گیا ہے مگر یہ شکار حلال نہ ہوگا)

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ تیسری مرتبہ شکار پکڑ کر نہ کھانا اس شخص کے نزدیک کتے کے تعلیم یافتہ ہونے کی علامت ہے تو یہ شکار ایسے زخمی کرنے والے جانور کا شکار ہو جو تعلیم یافتہ ہے بخلاف غلام داغے مسئلہ کے کہ اس میں غلام کا تصرف اس لیے نافذ نہیں ہوتا کہ اذن و اجازت تو اعلام یعنی آگاہ کرنے کو کہتے ہیں۔ (یعنی اسے بتا دیا جائے کہ تیرا تصرف جائز ہے) اور تصرف کی یہ اجازت غلام کے علم کے بغیر متحقق نہیں ہوتی اور غلام کا آگاہ ہونا اس تصرف کے بعد وقوع پذیر ہوگا (یعنی اس تصرف کے بعد اسے ماذون قرار دیا جائے گا اور موجودہ تصرف اذن و اجازت سے پہلے واقع ہوا ہے لہذا نافذ نہ ہوگا۔ البتہ اس سے آئندہ کی اجازت حاصل ہونے کا پتہ چل گیا)

مسئلہ ۱۰۔ امام قدوریؒ نے فرمایا۔ جب شکار نے سدھایا ہوا کتہ یا بٹھوڑا اور چھوڑتے وقت اللہ کا نام لیا (یعنی بوقت ترک بسم اللہ اللہ اکبر پڑھ لیا) پھر اس کتے یا بازے نے شکار کو پکڑا اور زخمی کر دیا

جس سے وہ شکار کر گیا تو اس کا کھانا حلال ہوگا جیسا کہ حضرت عدیؓ کی روایت کو وہ حدیث میں بیان کیا گیا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ کتنا یا باز تو آکر ذبح ہے اور صرف آکر سے ذبح جائز نہیں ہوتا جب تک کہ اسے استعمال نہ کرے (یعنی صرف پھری کے موجود ہونے سے ذبح نہیں ہو جاتا جب تک کہ خود ذبح کا فعل مبرا تمام نہ دے) اور کتے اور باز کو چھوڑنا ہی ان کا استعمال کرنا ہے تو کتے اور باز کا چھوڑنا تیر مارنے اور پھری چلانے کے قائم مقام ہوگا اس لیے چھوڑتے وقت تسمیہ ضروری ہوگی۔

اگر کسی شخص نے تسمیہ بھول کر کتنا یا باز چھوڑ دیا تو بھی شکار حلال ہوگا جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ یعنی کتاب الذبائح میں مکرک التسمیہ ناسیاً یا عامداً کا حکم اس جانور کی حلت و حرمت کا حکم تفصیل سے بیان کر چکے ہیں۔

ظاہر الروایۃ کے مطابق یہ بھی ضروری ہے کہ کتنا یا باز شکار کو زخمی بھی کرے تاکہ ذبح اضطراری کا مفہوم متحقق ہو سکے اور وہ بدن کے کسی حصے میں جہاں کہیں ممکن ہو زخم کا لگنا ہے تاکہ اس آکر کے ذریعے شکار کو زخم لگے وہ شکار کرنے والے کی طرف منسوب ہو سکے اس آکر کو استعمال کرنے کی صورت میں (یعنی اس آکر کے استعمال سے شکار پر جو زخم لگا ہے اسے شکار کرنے والے کی طرف منسوب کیا جائے گا کہ صاحب آکر نے گویا خود ذبح کیا ہے یعنی ذبح اضطراری اسی صورت میں جائز

ہوتی ہے کہ شکار کو زخمی کر کے مارے لہذا شکار میں یہ شرط عائد کی گئی
کہ شکاری جانور شکار کو زخمی کر کے مارے اور یہ زخمی کرنا ہی صاحب کا
کی طرف سے ذبح کے قائم مقام ہوگا)

اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوْارِحِ كَيْفَ يُلَاقَى
سے بھی پتہ چلتا ہے کہ جرح یعنی زخمی کرنا شرط ہے۔ کیونکہ جوارح جارح
کی جمع ہے اور جارح کا اشتقاق جرح بمعنی جراحۃ یعنی زخم کے ہیں۔
ایک تاویل کے مطابق (یعنی ایک تفسیر اسی طرح کی گئی ہے۔ اسی اسیت کی
ایک تفسیر پہلے بھی بیان کی گئی ہے کہ جوارح سے مراد کوا سب ہے)۔
لہذا اس لفظ کو جارح پر محمول کیا جائے گا (جارح زخمی کرنے والا) جو
کا سب بھی ہے اپنے دانتوں اور چنگل کے ذریعے۔ اور ان دونوں تفسیروں
میں کوئی منافات نہیں (یعنی گزشتہ تفسیر میں بتایا تھا کہ جرح بمعنی کبت
ہے اور یہاں بتایا گیا کہ جرح بمعنی جراحۃ یعنی زخم ہے۔ ان دونوں
تفسیروں میں کوئی منافات نہیں کہ زخمی کرنے والے اور کمانے والے کے
منہوم کو جمع کر لیا جائے) دونوں تفسیروں کو جمع کرنے سے ایک یقینی امر
کو اختیار کرنا بھی حاصل ہو جاتا ہے۔

امام ابو یوسف سے نوادر کی ایک روایت میں منقول ہے کہ تاویل
اول کے پیش نظر جرح اور زخمی کرنے کی شرط عائد کرنے کی ضرورت نہیں
اس کا جواب ہم سطور بالا میں دے چکے ہیں کہ تفسیر بن کے جمع کرنے
میں کوئی منافات نہیں بلکہ جمع کی صورت میں یقینی امر پر عمل کرنا بھی قطعی

ہو جاتا ہے)

مسئلہ: امام قدوسی نے فرمایا۔ اگر کتا یا چیتا شکار کا کچھ حصہ کھالے تو وہ شکار نہیں کھایا جائے گا۔ اگر باز نے شکار کا کچھ حصہ کھا لیا تو شکار کو کھایا جاسکتا ہے۔ کتے اور باز کے کھانے کے درمیان فرق کو ہم دلائلہ التعلیم میں بیان کر چکے ہیں (کہ کتے یا چیتے وغیرہ کو مار پیٹ کر تعلیم دی جاسکتی ہے لیکن باز کو مارا پیٹا نہیں جاسکتا) نیز اس کی تائید حضرت عدی بن حاتم کی اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جو ہم روایت کر چکے ہیں۔ اور یہ حدیث امام شافعیؒ اور امام مالکؒ پر ان کے قدیم قول کے لحاظ سے حجت ہے۔ کیونکہ قدیم قول کے مطابق وہ شکار کے کھانے کی اباحت کے قائل ہیں جس سے کچھ کتے نے کھالیا ہو (اور حدیث میں واضح طور پر موجود ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ اگر اس سے کتا کھا لے تو تم نہ کھانا۔ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ دونوں کا جدید قول یہی ہے کہ اگر کتا کچھ حصہ کھالے تو اس شکار کو کھانے کے کام میں نہیں لایا جائے گا۔)

اگر کتے نے چند شکار پکڑے اور کسی شکار میں سے اس نے نہ کھایا پھر اس نے ایک شکار مارا جس میں سے کھالیا تو یہ شکار نہیں کھایا جائے گا اس لیے کہ اس کا کھالینا بھول جانے اور غیر تعلیم یافتہ ہو جانے کی علامت ہے۔ اور اس کے بعد بھی جو شکار مارے وہ بھی نہیں کھائے جائیں گے حتیٰ کہ اسے پھر تربیت دی جائے انہی روایات کے اختلاف کے پیش نظر

(جو ترمیم کے سلسلے میں امام ابو حنیفہؒ اور صاحبینؒ سے منقول ہیں) جو ہم ان مسائل کے آغاز میں بیان کر چکے ہیں۔

باقی رہا ان شکاروں کا معاملہ جو کتنے نے پہلے مارے تھے (نواس میں تین صورتیں ہیں۔ پہلی یہ کہ مالک نے وہ شکار کھا لیے ہیں۔ دوسری یہ کہ وہ شکار ابھی تک جنگل میں ہیں۔ تیسری یہ کہ مالک مکان کے اپنے مکان میں اٹھا لیا ہے) پس جو شکار کھا لیے گئے ہیں ان میں حرمت ظاہر نہ ہوگی کیونکہ حرمت کا محل ہی معدوم ہو چکا ہے۔ اور جو شکار ابھی تک محفوظ نہیں کیے گئے (یعنی ابھی تک شکاری کے ہاتھ ہی نہیں آئے) بایں طور کہ وہ ابھی جنگل میں ہیں اور ابھی تک شکاری نے ان پر قبضہ نہیں کیا۔ تو ان میں بالاتفاق حرمت ثابت ہوگی۔ اور جو شکار اس کے مکان میں محفوظ کر لیے گئے وہ امام اعظمؒ کے نزدیک حرام ہیں لیکن صاحبینؒ کے نزدیک حلال ہیں۔ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ کتنے کا بعد والے شکار کو کھا لینا اس امر کی دلیل نہیں کہ وہ پہلے کیے ہوئے شکار کے معاملے میں غیر تعلیم یافتہ تھا۔ کیونکہ سیکھا ہوا ہنر کھائے گا ہے بھول بھی جاتا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ جو شکار اس نے محفوظ کر لیا ہے اس میں اجتہادی طور پر حلت کا حکم جاری ہو چکا ہے۔ تو یہ حکم اس اجتہاد جیسے دوسرے اجتہاد سے نہیں توڑا جائے گا (یعنی پہلے اجتہاد کی بناء پر کتنے کو ترمیم یافتہ سمجھ لیا گیا تھا کہ کتنا تعلیم یافتہ ہو چکا ہے اور اب وہ شکار کے قابل ہے۔ لیکن دوسرے تجربہ سے اجتہادی طور پر یہی ہر کر دیا کہ یہ کتنا ترمیم یافتہ نہیں

رہا بلکہ غیر تربیت یافتہ کے درجہ پر آ گیا ہے تو دونوں اجتہاد ایک ہی قسم کے ہیں لہذا ایک دوسرے کا ناقض نہ ہوگا) دوسری بات یہ ہے کہ مقصد تو پہلے اجتہاد سے حاصل ہو چکا ہے (کیونکہ شکار کو قبضہ میں لے لیا گیا تھا) بخلاف اس شکار کے جس کو ابھی قبضہ میں نہیں لایا گیا۔ کیونکہ ایسے شکار سے پورے طور پر مقصد حاصل نہیں ہوا۔ اس لیے کہ جو شکار ابھی جنگل میں ہے۔ وہ ایک لحاظ سے ابھی صید ہی ہے کیونکہ وہ ابھی حفاظت میں نہیں آیا۔ تو ہم نسل سے احتیاط کے مد نظر حرام قرار دیا۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کتے کا بعد والے شکار کو کھالینا اس امر کی دلیل ہے کہ وہ ابتداء ہی سے جائز اور غیر تربیت یافتہ تھا۔ کیونکہ ہنر اصل اور بنیاد سے نہیں بھلایا جاسکتا۔ جب کتے نے وہ شکار کھالیا تو ظاہر ہو گیا کہ اس نے پہلے جو شکار نہیں کھائے تھے۔ وہ محض شکم سیری کی وجہ سے تھا۔ نہ یہ کہ ہنر یافتہ ہونے کی وجہ سے نہیں کھالیا۔

رہا آپ کا یہ استدلال کہ ایک اجتہاد کو اسی جیسے اجتہاد سے نہیں توڑا جاسکتا (آپ کی یہ بات درست ہے لیکن زیر بحث مسئلہ میں یہ صورت نہیں بلکہ یہاں تو مقصد کے حاصل ہونے سے پہلے ہی اجتہاد کا بدل جانا وقوع پذیر ہو رہا ہے (اور علم اصول کے مد نظر اس میں کوئی حرج نہیں) کیونکہ مقصد تو اس شکار کے کھانے سے حاصل ہوگا۔ تو اس کی صورت ایسی ہو گئی جیسے کہ فیصلہ دینے سے پہلے قاضی کا اجتہاد بدل جائے۔ (یعنی فیصلہ دینے سے پہلے قاضی نے ایک اجتہاد کیا۔ لیکن ابھی اس نے

فیصلہ نافذ نہیں کیا تھا کہ اس کی رائے اور اجتہاد بدل گیا تو دوسرے اجتہاد کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا۔ اسی طرح شکار کرنے والے کا پہلا اجتہاد بدل گیا تو اس کا دوسرا اجتہاد بھی قابل اعتبار ہو گا کہ کتا ابھی مکمل طور پر تربیت یافتہ نہیں ہوا لہذا فیصلہ کیا گیا کہ جو شکار ابھی قبضہ میں نہیں آیا اس کا کھانا حلال نہیں)۔

مسئلہ ۱۰: اگر ایک شکار اپنے مالک کے ہاتھ سے اڑ گیا اور کچھ دیر اسی طرح کھڑا رہا (یعنی وہ مالک کے بلانے پر بھی واپس نہ آیا) پھر اس نے شکار مارا تو اس کا شکار نہیں کھایا جائے گا کیونکہ اس نے جو چیز کبھی کبھی اسے ترک کر دیا تو اس کے بارے میں حکم دیا جائے گا کہ وہ غیر تعلیم یافتہ ہے۔ جیسے کہ کتا جب شکار کر کے کھالے (تو اس کے متعلق غیر تعلیم یافتہ ہونے کا حکم دیا جاتا ہے)۔

مسئلہ ۱۱: اگر کتے نے شکار کرنے کے بعد شکار کا خون پی لیا اور گوشت کا کوئی حصہ نہ کھایا تو اس شکار کو کھایا جائے گا۔ کیونکہ یہ کتا شکار کو اپنے مالک کے لیے روکنے والا ہے اور صرف خون پینا اس کی عمدہ تربیت کی علامت ہے۔ کیونکہ اس نے شکار میں سے ایسی چیز پی جو مالک کے کام کی نہیں۔ اور وہ چیز مالک کے لیے روک رکھی ہو اس کے لیے کارآمد تھی۔

مسئلہ ۱۲: اگر شکار کرنے والے شخص نے تعلیم یافتہ کتے سے شکار لے لیا۔ پھر اس نے شکار سے ایک ٹکڑا کاٹ کر کتے کو ڈال دیا۔ اسے کتے نے کھا لیا تو باقی ماندہ شکار کھایا جاسکتا ہے۔ کیونکہ یہ شکار اب مفید نہیں

رہا۔ (بلکہ مالک کے ہاتھ میں کھانے کا گوشت ہے) جیسا کہ اس کے سننے
 اس کے علاوہ کچھ اور کھانا ڈال دیا گیا ہو۔ اسی طرح جب کتے نے
 اچھل کر مالک سے شکار لے لیا اور اس سے کچھ کھالیا تو شکار کا کھانا
 مباح ہو گا۔ کیونکہ اس نے صید سے نہیں کھایا۔ اور شکار کے حلال ہونے
 کی شرط یہ تھی کہ کتا تعلیم یافتہ ہو کہ شکار میں سے کھائے نہیں (یعنی جانور جس
 وقت تک صید ہے اس وقت تک پکڑ کر اس سے کھائے نہیں اور
 جب وہ جانور صید بن جائے یعنی مالک کے قبضہ میں آجائے تو اس میں سے
 کتے کا کھانا خواہ مالک کے دینے سے ہو یا خود اچھلے جلے میں
 مضر نہیں ہوتا) تو یہ صورت ایسے ہو گئی جیسے کتا مالک کی بکری پھاڑ ڈالے
 (اور اس سے کچھ کھالے تو تربیت یافتہ ہونے سے خارج نہ ہو گا) بخلاف
 اس کے اگر کتے نے یہ فعل اس حالت میں کیا کہ ابھی تک مالک شکار کو اپنی
 حفاظت میں نہیں لایا تھا (تو معلوم ہوا کہ کتا تعلیم یافتہ نہیں اور شکار کا
 کھانا حرام ہو گا) اس لیے کہ شکار میں صید ہونے کی ایک جہت باقی
 ہے (یعنی اب بھی چونکہ مالک کا قبضہ نہیں ہوا کتے کے کھانے سے
 پتہ چل گیا کہ اس نے اپنے لیے شکار پکڑ لیا لہذا وہ تعلیم یافتہ نہ رہا)
مسئلہ ۸۔ اگر کتا شکار پر چھپا اور اس کو نوچا جس سے گوشت کا
 ایک ٹکڑا اس کے بدن سے کاٹ ڈالا اور اسے کھالیا۔ پھر اسی شکار کو
 پکڑ کر بار ڈالا لیکن اس سے کچھ نہ کھایا تو وہ شکار نہیں کھایا بلکہ کتا کیونکہ
 وہ ایک جاہل اور غیر تعلیم یافتہ کتے کا شکار ہے اس لیے کہ اس نے اس
 شکار کا کچھ حصہ کھالیا ہے۔

اگر مذکورہ صورت میں کتے نے نوچا ہوا شکار پھینک دیا اور شکار کا تعاقب کرنے لگا اور اسے پکڑ کر مار ڈالا لیکن اس میں سے کچھ نہ کھایا حتیٰ کہ شکاری نے جانور کو اٹھالیا۔ پھر کتا اس ٹکڑے کے پاس سے گزرا اور اسے کھالیا تو شکار کو کھایا جاسکتا ہے۔ کیونکہ اس حالت میں (جبکہ مالک نے شکار کو اٹھالیا ہے) اگر وہ شکار سے کھالیتا (خواہ اچانک کر یا مالک کے دینے سے) تو کوئی ضرر نہ تھا۔ پس جب وہ حصّہ کھالیا ہو شکار سے جدا ہو چکا ہے حالیکہ وہ مالک کے لیے حلال بھی نہیں تو بدرجہ اولیٰ مضر نہ ہوگا۔ بخلاف پہلی صورت کے کہ جب نوچا ہوا ٹکڑا پہلے کھالیا اور پھر شکار کو مارا (کیونکہ وہ ٹکڑا اس نے شکار کرنے کی حالت میں کھایا تو وہ تعلیم یافتہ نہیں بلکہ جاہل ہے کہ اس نے اپنی ذات کے لیے شکار پکڑا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ ٹکڑا نوچنے کا مقصد کبھی تو یہ ہوتا ہے کہ اسے کھائے۔ (جیسے غیر تعلیم یافتہ کتے کرتے ہیں) اور کبھی یہ شکار مارنے کا جیلہ ہوتا ہے کہ ٹکڑا کٹ جانے سے شکار کمزور ہو جائے گا اور وہ اسے آسانی سے پکڑ لے گا۔ پس شکار پکڑنے سے پہلے کتے ہونے لگتے تو کھانا پہلی صورت پر دلالت کرتا ہے (کہ اس نے اپنے کھانے کے لیے نوچا تھا۔ تو تعلیم یافتہ نہ رہا) اور شکار پکڑنے کے بعد اس ٹکڑے کو کھانا دوسرے امر کی دلیل ہے (کہ اس نے شکار کو کمزور کرنے کے لیے ٹکڑا نوچا تھا) تو یہ صورت اس کے غیر تعلیم یافتہ ہونے کی دلیل نہ ہوگی۔

مسئلہ نہ۔ امام قدوریؒ نے فرمایا اگر کتا چھوٹے دلے نے شکار کو زندہ پالیا تو اس پر اس کا ذبح کرنا واجب ہوگا۔ اگر اس نے ذبح نہیں کیا اور جانور مر گیا تو اس کا کھانا جائز نہ ہوگا۔ باز اور تیر سے شکار لگے ہوئے جانور کا بھی یہی حکم ہے۔ کیونکہ وہ شخص بدل سے مقصود حاصل کرنے سے پہلے اصل پر قادر ہو گیا ہے (تو بدل پر اکتفا مناسب نہ ہوگا جیسے کہ تیمم کرنے والا شخص پانی پر قادر ہو جائے تو اس کے لیے وضو کرنا ضروری ہو جاتا ہے اور بدل یعنی تیمم باطل ہو جاتا ہے) اس لیے کہ اصلی مقصد تو یہ ہے کہ شکار کا کھانا مباح ہو جائے اور یہ مقصد شکار کی موت سے قبل حاصل نہ ہوا (کیونکہ شکار ابھی زندہ ہے اور اس کو معروف شرعی طور پر ذبح کرنے کی قدرت بھی ہے) لہذا بدل (یعنی ذبح اضطراری) کا حکم باطل ہو جائے گا۔ اور یہ حکم اس صورت میں نہیں ہے جب کہ وہ اس کے ذبح کرنے پر قادر ہو۔ لیکن اگر ایسی حالت میں شکار اس کے ہاتھ لگا کہ اسے ذبح کی قدرت حاصل نہیں ہوئی (مثلاً اس وقت اس کے پاس نہ چاقو تھا نہ پھری۔ یا جانور طاقت ور تھا اور وہ اکیلے طور پر ذبح نہ کر سکتا تھا) حالیکہ اس جانور میں آثار حیات اس سے زائد تھے جو مذبح میں ہوتے ہیں (اور وہ ذبح نہ کر سکا حتیٰ کہ جانور مر گیا) تو ظاہر الروایۃ کے تدنظر اس کا گوشت کھانا جائز نہ ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق اس کا کھانا

جائز ہے۔ امام شافعیؒ بھی اسی کے قائل ہیں کیونکہ وہ اصل پر قادر نہ ہو سکا۔
(تو ذبح اختیاری کا بدل یعنی ذبح اضطراری ہی کافی ہوگا) اور مسئلہ کی
یہ صورت ایسے ہوگی جیسے کسی یتیم شخص نے پانی تو دیکھ لیا مگر اس کے
استعمال پر قادر نہ ہو سکا (تو اس کا یتیم باطل نہیں ہوتا)

ظاہر روایت کی وجہ یہ ہے کہ اس شخص کو اعتباری طور پر قدرت
حاصل ہوگئی تھی (اگرچہ حقیقی طور پر اس کا حصول نہ ہوا تھا) کیونکہ ذبح
یعنی ذبح کی جگہ پر اس کا ہاتھ پہنچ گیا تھا۔ اور یہ امر یعنی ذبح کی جگہ
تک ہاتھ کی رسائی حقیقی طور پر ذبح کرنے کے قائم مقام ہوتا ہے
کیونکہ حقیقی ذبح کا اعتبار کرتا تو ممکن نہیں۔ اس لیے کہ حقیقی ذبح کے
لیے تو کچھ وقفہ اور مدت درکار ہوتی ہے اور لوگ اس سلسلے میں متفاوت
ہوتے ہیں بعض تو فوری طور پر ذبح کر سکتے ہیں اور بعض لوگ ذبح
کا کام ہر انجام دینے میں دیر لگاتے ہیں) جیسے کہ یہ لوگ ذبح کے
سلسلے میں مہارت اور ہوشیاری کے لحاظ سے متفاوت ہوتے ہیں
پس حکم کا مدار اسی چیز پر ہوگا جو ہم نے ذکر کی ہے۔ (یعنی اس شخص کے
ہاتھ میں شکار کا زندہ پہنچ جانا۔ اگر وہ اسے ذبح نہ کرے اور جانور مر
جائے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اسے اصل پر قدرت حاصل ہونے کے
باوجود بدلی سے کام لیا گیا اور یہ مناسب نہیں۔ لہذا اس کا کھانا
روا نہ ہوگا) بخلاف اس کے اگر شکار میں زندگی کے آثار اسی قدر ہو
جس قدر مذبح میں ہوتے ہیں (تو اس حالت میں اسے ذبح پر قادر

شمار نہیں کیا جائے گا) کیونکہ حکم شریعت کے مد نظر وہ میت ہے۔ کیا آپ کو معلوم نہیں کہ اگر ایسی حالت میں یہ جانور پانی میں گر جائے (اور اس میں مذبح جتنے آثار زندگی ہوں) تو یہ حرام نہیں ہوتا۔ جیسے کہ وہ جانور مرنے کے بعد پانی میں گرے (تو اسے حرام نہیں کہا جاتا) اور مرا ہوا جانور ذبح کا محلی نہیں ہوتا۔

اور اس مسئلے میں (یعنی جب شکار میں آثار زندگی مذبح سے فائدہ ہوں) مشائخ کرام نے کچھ تفصیل بیان کی ہے کہ اگر شکاری کو اکثر ذبح نہ ملنے کی وجہ سے قدرت حاصل نہ ہوئی اور جانور ذبح کیے بغیر مر گیا تو اس کا کھانا جائز نہ ہوگا اور اگر ذبح پر قدرت تنگی وقت کی وجہ سے حاصل نہ ہوئی۔ تو ہمارے نزدیک کھانا جائز نہ ہوگا۔ امام شافعیؒ کو اس سے اختلاف ہے (وہ حلت کے فائل ہیں) ہماری دلیل یہ ہے کہ جب شکار زندہ ہی اس کے ہاتھ میں آگیا تو یہ جنگلی شکار زہر با۔ لہذا ذبح اضطراری کا حکم باطل ہو گیا۔

اور یہ حکم (کہ اس شکار کا کھانا جائز نہیں جو فقدانِ آلہ یا تنگی وقت کے باعث ذبح نہ کیا جاسکے اور مر جائے) اس صورت میں ہے جبکہ زخمی ہونے کے بعد اس کا زندہ باقی رہنا متوہم ہو۔ لیکن اگر کتا اس کا پیٹ چاک کر دے اور اس سے آنتیں وغیرہ باہر نکال دے۔ پھر مالک کے ہاتھ آئے (جب کہ اس میں زندگی کے آثار موجود تھے) اس نے ذبح نہ کیا اور شکار مر گیا) تو وہ حلال ہوگا۔ کیونکہ اس میں زندگی

جو رتی باقی ہے وہ مذبح کے ٹھرنے کی طرح ہے اور اس کا اعتبار نہیں کیا جاتا جیسا کہ بکری ذبح کرنے کے بعد پانی میں گر پڑے (تو یہ نہیں کہا جائے گا کہ وہ پانی میں گرنے کی وجہ سے مری ہے)۔

شیخ ابوبکر الرازی فرماتے ہیں کہ یہ صاحبینؒ کا قول ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ شکار پریش کے چاک ہونے کی صورت میں بھی ذبح کیے بغیر نہیں کھایا جائے گا کیونکہ وہ مالک کے ہاتھ زندہ ہونے کی حالت میں آیا لہذا ذبح اختیاری کے بغیر حلال نہ ہوگا۔ مترذیہ پر قیاس کرتے ہوئے (یعنی جو جانور کسی پہاڑ سے یا کنوئیں میں گر جائے تو ذبح کے بغیر حلال نہیں ہوتا اسی طرح یہ جانور بھی حلال نہ ہوگا) اس کی تفصیل ان شاء اللہ ہم بیان کریں گے۔

مذکورہ صورت میں یہ اختلاف اس وقت سے جب کہ اس شخص نے حرکت ذبح کیا اور اگر اس نے ذبح کر لیا تو وہ جانور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی حلال ہے۔

اسی طرح اس جانور کا بھی یہی حکم ہے جو مترذیہ ہو یا نطیحہ یا موقوذہ یا وہ جانور جس کا بھیڑیے نے پیٹ پھاڑ دیا ہو اور خفیف قسم کی رتی حیات باقی ہو یا ظاہری آثار زندگی موجود ہوں (تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ذبح اختیاری کی وجہ سے حلال ہوگا ورنہ نہیں۔ مترذیہ جو بلندی سے گر کر مر جائے۔ نطیحہ جو کسی دوسرے سینک دار جانور کی ٹکڑے سے مرے۔ موقوذہ جو کسی صدمہ لکیر یا لکھی وغیرہ سے

منے لگے)

مشائخ نے امام ابو حنیفہؒ کے قول پر فتویٰ دیا ہے۔ کیونکہ قرآن کریم کا اس قسم کے جانوروں کے بارے میں ارشاد ہے۔ اَلَا مَا ذَکٰیۤکُمْ تَتَّخِذُوۤا۟ مِثْرَآءَۙ (یعنی مترقبہ وغیرہ تمام بیان کردہ جانور حرام ہیں بجز ان کے جن کو تم ذبح کرو) اللہ تعالیٰ نے ایسے جانور کو مطلقاً مستثنیٰ فرما دیا اور ان میں کوئی تفصیل بیان نہیں کی اور نہ کوئی قید لگائی۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ قسم کے جانوروں میں سے کسی جانور کی حالت ایسی ہو کہ ایسی حالت میں جانور زندہ نہیں رہ سکتا تو ایسا جانور ذبح سے بھی حلال نہ ہوگا۔ کیونکہ اس جانور کی موت ذبح سے واقع نہیں ہوئی۔ (بلکہ موت کا اصل سبب گرنا یا چوٹ لگنا یا پیٹ کا پھٹ جانا ہے)

امام محمدؒ نے فرمایا کہ اگر اس جانور کا زندہ رہنا مذہب کے زندہ رہنے سے بڑھ کر ہے تو ذبح کرنے سے حلال ہو جائے گا۔ اور اگر اس میں زندگی کے آثار مذہب کے زائد نہیں تو حلال نہ ہوگا کیونکہ وہ زندگی جو مذہب کی طرح ہو قابل اعتبار نہیں ہوتی۔ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں (کہ ایسا جانور حکماً میت ہوتا ہے)

اگر شکاری نے اس جانور کو پایا لیکن گتے یا باز سے اپنے قبضہ میں نہ لیا اور جانور مر گیا لیکن وقت میں اس قدر گنجائش تھی کہ وہ جانور کو گتے یا باز سے لے کر ذبح کر سکتا تھا تو اس کا کھانا جائز

نہ ہوگا کیونکہ یہ شکار ایسے جانور کے حکم میں ہو گیا جس پر اختیاری ذبح کی قدرت ہو۔

اگر وقت میں اس قدر گنجائش نہ ہو کہ وہ ذبح کر سکتا تو اس کا کھانا جائز ہوگا۔ کیونکہ ایسی حالت میں پانے سے قبضہ اور ذبح کی قدرت ثابت نہیں ہوتی۔

اگر اس نے پانے پر ذبح کر لیا، تو وہ حلال ہوگا۔ کیونکہ اگر جانور میں برقرار رہنے والی زندگی تھی تو بالاجماع اس وقت ذبح کرنا صحیح محل پر واقع ہوا۔ اگر اس میں برقرار رہنے والی زندگی نہ ہو، بلکہ مذبح جانور کی طرح ضعیف سی زندگی ہو، تو مذکورہ بالا اصول کے مطابق اس کی ذکات ذبح اختیاری سے ہوگی۔ اور وہ پائی گئی۔ صاحبین کے نزدیک ذبح ضروری نہیں مسئلہ: اگر شکاری نے کتے کو ایک شکار پر پھوڑا لیکن کتے نے دوسرا شکار پکڑ لیا۔ تو وہ حلال ہوگا۔ امام مالک حلت کے قائل نہیں۔ کیونکہ کتے نے اس شکار کو ارسال یعنی روانہ کیے بغیر پکڑا ہے اس لیے کہ شکاری کا روانہ کرنا تو اس شکار کے لیے مخصوص ہے جس کی طرف اشارہ کیا گیا تھا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ ارسال میں مخصوص مشا را لیمہ کی شرط کرنا غیر مفید ہے کیونکہ شکاری کا اصل مقصد تو حصول شکار ہے اور اس کا مقصد دوسرے جانور سے بھی پورا ہو گیا، دوسری بات یہ ہے کہ کتے کو اس شرط کے ایفاء کی قدرت نہیں کیونکہ کتے کو اس طرح کی تربیت دینا ممکن

نہیں کہ صرف اسی جانور کا شکار کرے جو اس کے لیے مخصوص و معین کر دیا گیا ہو۔ لہذا اس شرط کا اعتبار کرنا ساقط ہوگا۔

مسئلہ: اگر شکاری نے بہت سے جانوروں پر کتے کو چھوڑا اور چھوڑتے وقت صرف ایک باریسم اللہ اللہ آگے بڑھا۔ اگر کتا ان تمام جانوروں کو مار ڈالے تو ایک تسمیہ ہی سے تمام جانور حلال ہوں گے۔ کیونکہ ذبح کرنا تو چھوڑنے سے واقع ہوتا ہے جیسا کہ ہم کتاب الذبح کے ادائل میں بیان کر چکے ہیں۔ لہذا بوقت ارسال تسمیہ شرط ہوگی۔ اور چھوڑنا فعل واحد ہے اس لیے ایک تسمیہ ہی کافی ہوگی۔ بخلاف اس صورت کے کہ جب دو بکریوں کو یکے بعد دیگرے ایک تسمیہ سے ذبح کرے (تو پہلی حلال ہوگی اور دوسری حرام) کیونکہ دوسری بکری ایسے فعل سے ذبح ہوئی جو پہلے فعل کے علاوہ ہے (اور یہ فعل ثانی تسمیہ کے بغیر ہے۔ کیونکہ ہر بکری کا ذبح ایک مستقل فعل ہے) اس لیے دوسری بکری کے لیے دوسری تسمیہ کی ضرورت تھی۔ البتہ اگر دونوں بکریوں کو ایک دوسرے کے اوپر لٹائے اور ان کو ایک ہی تسمیہ سے ایک مرتبہ ہی ذبح کر دیا تو ایک تسمیہ سے دونوں حلال ہونگی۔ (کیونکہ اس صورت میں ذبح فعل واحد ہے)

مسئلہ: اگر اپنا شکاری چیتا شکار پر چھوڑا پس وہ گھات میں بیٹھ گیا تاکہ شکار پر پوری طرح قابو پالے۔ پھر اس نے شکار کو پکڑ لیا اور مار ڈالا تو شکار کا کھانا حلال ہوگا۔ کیونکہ چیتے کا یہ توقف اور ٹھہرنا اس کی طرف سے شکار کرنے کے لیے ایک تدبیر کی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ

توقف استراحت نہیں۔ لہذا ارسال یعنی چھوڑنے میں انقطاع پیدا نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر کتا بھی چھتے کی سی عادت اپنالے (تو اس کا توقف بھی ارسال میں انقطاع نہ ہوگا)

اگر کتے نے ایک شکار کو پکڑ کر مار ڈالا پھر دوسرا شکار پکڑا اور اسے بھی مار دیا حالیکہ اس کتے کو مالک ہی نے چھوڑا تھا تو دونوں شکار رکھائے جاسکتے ہیں۔ کیونکہ چھوڑنا ابھی تک قائم ہے منقطع نہیں ہوا۔ اود یہ صورت ایسے ہوگی جیسے کہ ایک شکار پر تیر چلائے جو اس شکار کو لگنے کے بعد دوسرے شکار کو بھی جانگے (تو دونوں شکار حلال ہیں)

اگر کتا پہلے شکار کو مار ڈالے اور کافی دیر تک اس پر پڑا رہے پھر ادھر سے دوسرا شکار گزرے جسے وہ مار ڈالے تو دوسرے شکار کا کھانا جائز نہ ہوگا کیونکہ اس کے پہلے شکار کے پاس اتنی دیر رکھنے کی وجہ سے ارسال میں انقطاع پیدا ہو گیا ہے اس لیے کہ یہ توقف شکار کو پکڑنے کے لیے تدبیر و حیلہ شمار نہ ہوگا بلکہ اس توقف کی حیثیت آلام کرنے کی ہوگی۔ بخلاف سابقہ صورت کے (کیونکہ اس صورت میں ارسال میں انقطاع نہیں پایا جاتا)

اگر شکاری نے تربیت یافتہ باز ایک شکار پر چھوڑا۔ چنانچہ باز اپنی طبعی عادت کے مطابق کسی چیز پر گرا (باز کو جب چھوڑا جاتا ہے تو وہ عموماً پہلے غوطہ کھاتے ہوئے نیچے زمین پر آ جاتا ہے تاکہ شکار کو اچھی طرح دیکھ کر اس پر حملہ آور ہو) پھر شکار کا تعاقب کیا اور اس کو پکڑ کر

مارڈ الا تو یہ شکار کھایا جائے گا۔ کیونکہ باز نے طویل وقفے تک استراحت کے لیے توقف نہیں کیا بلکہ اس نے چند لمحات گھات گھات لگانے کے لیے صرف کیسے ہیں جیسا کہ ہم نے کتے کے مسئلہ میں بیان کیا ہے۔

اگر تربیت یافتہ باز نے ایک شکار کو پکڑ کر مار ڈالا اور یہ علم نہیں کہ اسی باز کو کسی انسان نے چھوڑا ہے یا نہیں کہ شاید خود ہی اڑ کر محکمہ کیا ہو تو اس کے شکار کو نہیں کھایا جائے گا کیونکہ اس کے چھوڑنے کے بارے میں شک پیدا ہو گیا ہے۔ اور جب تک یہ ثابت نہ ہو کہ اس کو مالک ہی نے چھوڑا ہے اس وقت تک شکار میں اباحت پیدا نہیں ہوتی۔

مسئلہ ۱: امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر شکاری کتے نے شکار کا گلا گھونٹ کر اسے مار دیا اور اسے زخمی نہ کیا تو اس شکار کا کھانا جائز نہ ہوگا کیونکہ ظاہر الروایۃ کے پیش نظر زخمی کرنا شرط ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اس مسئلے میں تیسرے لیے اس امر پر بھی دلیل ہے کہ یہ جانور کسی بڑی یا عضو مثلاً ٹانگ وغیرہ ٹوٹ جانے سے بھی حلال نہ ہوگا۔ (جب کہ زخمی کرنا نہ پایا جائے)

امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہے اگر کتے نے اس کا عضو توڑ کر اسے مارا تو اس کے کھانے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ کیونکہ عضو کا توڑ دینا ظاہری جرات کی طرح باطنی جواہریت ہے۔ قول اول (کہ عضو توڑنے سے حلال نہ ہوگا) کی دلیل یہ ہے کہ ایسے زخم کا اعتبار کیا جاتا ہے جو خون کے بہنے کا سبب ہو۔ اور عضو توڑنے سے یہ مقصد حاصل نہیں۔ تو عضو کا توڑنا گلا گھونٹنے

کے مترادف ہوگا (لہذا شکار حلال نہ ہوگا)

مسئلہ ۴۔ امام قدوسی نے فرمایا۔ اگر تربیت یافتہ کتے کے ساتھ ایک غیر تربیت یافتہ کتا بھی شریک ہو گیا۔ یا کسی مجوسی کا کتا۔ یا ایسا کتا جس کو چھوڑتے وقت اللہ تعالیٰ کا نام نہیں لیا گیا یعنی قصداً تسمیہ نہیں پڑھی گئی تو اس شکار کا کھانا جائز نہ ہوگا۔ جیسا کہ باب کے ابتدا میں حضرت عذری بن حاتم کی حدیث کے سلسلے میں بیان کیا گیا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اس صورت میں صبیح اور محرم کا اجتماع ہے (کیونکہ ایک کتا شرعی اصول کے مطابق چھوڑا گیا ہے۔ جس کے شکار میں اباحت ہے مگر دوسرے کتے کا شکار حرام ہے) تو نفس شرعی اور احتیاط کے مد نظر جہتِ حرمت کو ترجیح حاصل ہوگی (نفس سے مراد عبد اللہ بن شہود کی وہ روایت ہے جس میں مذکور ہے کہ جب حلت و حرمت کا اجتماع ہو تو جہتِ حرمت کو فوقیت حاصل ہوگی)

اگر دوسرے کتے نے شکار کو پہلے کتے کے پیسے چھوڑ دیا اور اس نے پہلے کتے کے ساتھ شریک ہو کر شکار کو زخمی نہیں کیا۔ بلکہ شکار پہلے کتے کے زخمی کرنے کی وجہ سے مر گیا تو شکار کا کھانا مکروہ ہوگا۔ کیونکہ شکار پکڑنے میں یہ دوسرا کتا بھی شریک تھا۔ البتہ زخمی کرنے میں دوسرے کی مشارکت نہ تھی (شمس الائمۃ حلالی نے اسے مکروہ تحریمی قرار دیا۔ متن کے مسئلہ کی وجہ یہ ہے کہ اس میں ایک جہتِ اباحت کی پائی جاتی ہے اور دوسری جہت سے اباحت مشکوک ہو جاتی ہے لہذا اگر اہتِ کا حکم لگایا گیا)۔

بجلاف اس صورت کے کہ جب شکار کو پہلے کتے کی طرف خود مجبوسی ہی لٹائے تو شکار کا کھانا مکروہ نہ ہوگا کیونکہ مجبوسی کا فعل کتے کے فعل کی جنس سے نہیں ہے لہذا فعل کلب سے فعل مجبوسی کی مشارکت ثابت نہ ہوگی۔ لیکن دو کتوں کے فعل میں مشارکت متحقق ہو جاتی ہے کیونکہ ان دونوں کی جنس ایک ہے۔

اگر دوسرا کتہ شکار کو پہلے کتے کی طرف لٹائے بایں طور کہ وہ کلب اول کے مقابلے میں تیزی سے شکار کی طرف دوڑ پڑا۔ اسے دیکھ کر کلب اول زیادہ تیزی سے شکار کی طرف دوڑا اور شکار کو پکڑ کر مار ڈالا تو اس نے کھانے میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ کلب ثانی کا فعل (یعنی تیز دوڑنا) کلب اول پر اثر انداز ہوا ہے جس کو شکار کے لیے چھوڑا گیا تھا۔ شکار پر اثر انداز نہیں ہوا۔ اس لیے کہ دوسرے کتے کے تیز دوڑنے سے پہلے کتے میں شکار کو پکڑنے کے لیے مزید تیزی پیدا ہو گئی۔ تو کلب ثانی کا فعل کلب اول کے فعل کے تابع ہوگا۔ کیونکہ فعل اول کی بناء فعل دوم پر ہے (اس لیے کہ کلب اول نے کلب ثانی کی تیزی کو دیکھ کر اپنی رفتار میں تیزی پیدا کی تھی) تو شکار کا پکڑنا تابع کی طرف منسوب نہ ہوگا۔ بجلاف اس صورت کے جب کہ سگ دوم شکار کو سگ اول کی طرف لٹا دے تو یہ اس کا الگ اور اصلی فعل ہے اور یہ فعل پہلے کے تابع نہ ہوگا تو شکار کا مانخو نہ ہونا دونوں کے فعل کی طرف منسوب ہوگا۔

مسئلہ :- امام محمدؒ نے المجامع الصغیر میں فرمایا۔ جب ایک مسلمان شخص نے کتے کو چھو ڈالا اور اسے ایک مجوسی نے لٹکایا اور کتے نے اس کے لٹکانے کو قبول کیا (یعنی تیزی سے دوڑنے لگا) تو اس کے شکار میں کوئی مضائقہ نہیں۔ زجر سے مراد وہ ہے بلند آواز سے لٹکانا اور شکار پر ابھارنا۔ اور ان زجرات یعنی لٹکانے کو قبول کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اس نے شکار کے تعاقب میں شدت اور تیزی اختیار کر لی۔ حلت کی وجہ یہ ہے کہ عمل یا فعل ایسے امر سے مرتفع ہوتا ہے جو اس سے بڑھ کر ہو یا کم از کم اس جیسا ہو۔ جیسا کہ نسخ آیات میں ہوتا ہے کہ محکم آیت کو محکم آیت ہی منسوخ کر سکتی ہے۔ محکم کو مجمل آیت منسوخ نہیں کر سکتی اور لٹکانا ارسال سے کمتر درجے کا فعل ہے کیونکہ لٹکانا تو ارسال یعنی چھوڑنے پر مبنی ہوتا ہے۔ (اور نہ صرف لٹکانا مستقل فعل کی حیثیت نہیں رکھتا)۔

مسئلہ :- امام محمدؒ نے المجامع الصغیر میں فرمایا اگر کتے کو مجوسی شخص چھوڑے اور مسلمان اسے لٹکائے کہ اس کی لٹکانے کے اثر کو کتا قبول کرتے ہوئے شکار کو مار ڈالے تو اس شکار کا گوشت مباح نہ ہوگا۔ کیونکہ زجر کا درجہ ارسال سے کمتر ہے۔ اسی لیے تو زجر سے شبہ حرمت بھی ثابت نہیں ہوتا تو مسلمان کے زجر سے بدرجہ اولیٰ حلت ثابت نہ ہوگی (یعنی جب مسلمان نے کتا چھو ڈالا اور مجوسی نے لٹکایا تو شکار میں کسی قسم کی حرمت ثابت نہ ہوئی۔ لہذا جب مجوسی نے کتا چھو ڈالا اور مسلمان نے لٹکایا تو اس سے بدرجہ اولیٰ حلت ثابت نہ ہوگی کیونکہ حرمت جلد ثابت ہوتی ہے۔

اس لیے کہ اس کا مدار احتیاط پر ہوتا ہے۔ جب ایک سیریل الثبوت شے میں لکار مٹو نہ ہوئی تو بطلی الثبوت چیز میں حلت بدرجہ اولیٰ اثر انداز نہ ہوگی) اور ہر وہ شخص جس کا ذبح کرنا صحیح نہ ہو جیسے مرتد۔ محرم اور جان بوجھ کر تسمیہ ترک کرنے والا اس حکم میں بمنزلہ مجوسی ہے۔ (یعنی مسلمان کتا چھوڑے اور مرتد۔ کافر۔ محرم یا تارک تسمیہ لکارنے والا ہو تو شکار کی حلت میں کسی قسم کا نقص پیدا نہ ہوگا)۔

اگر تربیت یافتہ کتے کو کسی نے نہیں چھوڑا (بلکہ وہ مالک کے ہاتھ سے خود ہی چھوٹ کر بھاگ نکلا) لیکن مسلمان نے اسے لکارا۔ لکارنے سے کتا شکار پر لپکا اور اسے دلوچ کر مار ڈالا تو اس کے کھانے میں کوئی قباحت نہیں۔ کیونکہ لکار قوت وضعف کے لحاظ سے خود بخود چھوٹ جانے کے برابر ہے۔ اس لیے کہ لکارنا اگرچہ اس لحاظ سے خود بخود چھوٹ جانے سے کمتر ہے کہ لکارنا خود بخود چھوٹ جانے پر مبنی ہے (لہذا اس کے تابع ہوگا) لیکن لکارنا اس جہت سے خود بخود چھوٹ جانے پر فوقیت رکھتا ہے کہ لکارنا ایک مکلف مسلمان کا فعل ہے۔ لہذا لکارنا اور خود بخود چھوٹ جانا برابر درجہ کے ہو گئے تو اس میں نسخ ہونے کی صلاحیت ہوگی (کیونکہ برابر کی چیز سے نسخ جائز ہوتا ہے)

مسئلہ: اگر مسلمان نے اپنا تربیت یافتہ کتا شکار پر چھوڑا اور تسمیہ بھی پڑھ دی۔ کتے نے شکار کو جا پکڑا اور اسے زخمی کر دیا اور زخم لگانے سے اسے مست کر دیا پھر دوبارہ اس کو زخمی کر کے مار ڈالا تو اس شکار

کا کھانا جائز ہوگا۔ اسی طرح جب ایک شکار پر دو کتے چھوڑے۔ ایک نے اسے زخمی کر کے سست کر دیا پھر اسے دوسرے نے مار ڈالا تو بھی شکار کا کھانا مباح ہے۔ کیونکہ ایک یا زخمی کرنے کے بعد دوبارہ زخمی نہ کرنا تعلیم کے تحت داخل نہیں۔ لہذا اس امر کو عفو کے درجے میں شمار کیا جائے گا۔ اگر دو شخصوں نے ایک شکار پر اپنا اپنا کتا چھوڑا۔ ایک نے اسے زخمی کر کے سست کر دیا اور دوسرے نے اسے مار ڈالا تو شکار کا کھانا جائز ہوگا اسی دلیل کی بناء پر جو ہم نے بیان کی ہے (کہ ایک زخم کے بعد دوسرا زخم نہ لگانا تعلیم کے تحت داخل نہیں۔ لہذا عفو کے درجے میں ہوگا) اور یہ شکار پہلے کی ملکیت ہوگا (یعنی جس کے کتے نے پہلے حملہ کر کے اسے سست کر دیا تھا۔ اس لیے کہ پہلے کتے نے اسے صید ہونے سے نکالا البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ شکار پر چھوڑنے کا عمل دوسرے سے بھی پایا گیا۔ اور شکار کی اباحت و حرمت میں قابل اعتبار چیز حالت ارسال ہی ہے لہذا وہ حرام نہ ہوگا (کیونکہ ارسال کے وقت بلاشبہ وہ جانور صید کی حیثیت رکھتا تھا) بخلاف اس صورت کے کہ جب دوسرے مالک نے اس وقت کتا چھوڑا جس وقت کہ پہلے کتے نے جانور کو زخمی کر کے اسے شکار کی حیثیت سے نکال دیا تھا (تو دوسرے کتے کے مار دینے سے شکار حرام ہو جائے گا۔ کیونکہ اس صورت میں دوسرے کتے کا مارنا شکار کو پکڑ کر مارنے کے مفہوم میں داخل نہ ہوگا)۔

فصل فی الرَّحْمٰی

تیر کے ذریعے شکار کرنے کے احکام

ایک شخص نے آہٹ سنی اس نے خیال کیا کہ یہ شکار کی آہٹ ہے تو اس نے تیر چلا دیا یا کتیا یا باز چھوڑ دیا۔ پس وہ تیر یا کتیا یا باز کسی اور شکار پر جا پڑا (یعنی جس کی آہٹ سنی تھی اس کے علاوہ دوسرے جانور کو جا لگا۔ کیونکہ جب کسی نکرہ اسم کو دوبارہ نکرہ کی صورت میں استعمال کیا جائے تو دوسرے نکرہ سے دوسری چیز مراد ہوتی ہے۔ کفایہ)۔ پھر شکاری کو یہ یقین ہو گیا کہ وہ آہٹ شکار ہی کی تھی تو جو شکار ہاتھ لگا حلال ہے خواہ وہ کوئی سا شکار ہو (یعنی جس کی آہٹ سنی تھی وہ ہاتھ آئے یا کوئی دوسرا) کیونکہ اس نے شکار کرنے کا ہی قصد کیا تھا (یعنی اس شکار کے حلال ہونے کی شرط یہ ہے کہ جس کی آہٹ سنی تھی وہ صید ہو یعنی جنگلی جانور ہو حتیٰ کہ اگر وہ آہٹ کسی آدمی یا بکری یا پالتو جانور کی ہو تو شکار کردہ جانور حلال نہ ہوگا۔ اور اگر پتلا چلے کہ وہ آہٹ کسی ہرن یا شیر وغیرہ کی آواز تھی یعنی غیر ماکول جانور کی۔ لیکن جو جانور یا را گیا وہ ماکول اللحم ہے تو حلال ہوگا۔ الغرض حلال ہونے کا مدار اس بات پر ہے کہ آہٹ کسی صید کی ہو خواہ جانور یا ماکول اللحم ہو یا غیر ماکول اللحم حتیٰ کہ اگر آہٹ جنگلی سور کی تھی لیکن ماکول اللحم جانور ہاتھ آیا تو وہ

جلال ہوگا۔ عین الہدیہ)

امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ انھوں نے خنزیر کو اس چیز سے خارج کر دیا اس کی حرمت غلیظہ کی بنا پر۔ کیا آپ کو معلوم نہیں کہ خنزیر کی کسی جزو میں اباحت ثابت نہیں ہوتی۔ بخلاف درندوں کے کہ اگر ان کو شکار کیا جائے تو ان کی کھال میں اباحت ثابت ہوتی ہے۔

امام نضرؒ نے ان میں سے ان تمام صیود کو خارج کر دیا ہے جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا (جیسے شیر، جعتیا، بھڑیا وغیرہ) کیونکہ ان پر کتے کا چھوڑنا اباحت اکل کے لیے نہیں ہوتا۔

ظاہر الروایت (جس میں خنزیر اور غیر ماکول کی تخصیص نہیں) کی وجہ یہ ہے کہ شکار کرنا صرف ایسے جانوروں کے ساتھ مخصوص نہیں جو ماکول ہوں (بلکہ ہر قسم کے جانور کا شکار کیا جاسکتا ہے لہذا جب کسی جانور کی آہٹ محسوس کی اور تیر چلایا یا کتا یا باز چھوڑا) تو یہ فعل بطور اصطیاد واقع ہوا جو اپنی ذات کے لحاظ سے مباح فعل ہے اور اس کے کھانے کی اباحت کا مشکہ محل (یعنی اس جانور کی طرف جو شکار کیا گیا ہے) کی طرف راجع ہوگا تو جس قدر وہ محل گوشت اور کھال کے لحاظ سے اباحت کو قبول کرتا ہے اسی قدر اباحت ثابت ہوگی۔ اور کبھی یہ اباحت ثابت نہیں ہوتی جب کہ محل اس کو قبول نہ کرے۔ جب ہمارا مذکورہ فعل بطور اصطیاد واقع ہوا تو یہ ایسے ہوگا جیسے کہ اس نے ایک شکار کو تیر مارا لیکن وہ کسی اور جانور کو مارا تو اس کا کھانا حلال ہوتا ہے۔

اگر بعد میں پتا چل گیا یہ آہٹ کسی آدمی یا پالتو جانور کی تھی تو اب وہ شکار راجہ تیر سے شکار کیا گیا یا باز یا کتا چھوڑ کر (حلال نہ ہوگا۔ اس لیے کہ یہ فعل اصطیاد یعنی شکار کرنا نہیں (کیونکہ اصطیاد تو وحشی جانور کے شکار کرنے کو کہا جاتا ہے۔ اور جو آہٹ اس نے سنی وہ شکار کی آہٹ نہیں تھی۔ اور جو جانور مارا اسے شکار کے قصد سے نہیں مارا لہذا مباح نہ ہوا)۔

اور وہ ہلا ہوا پرندہ جو گھر میں رات کے وقت اپنے گھونسلے میں آ جاتا ہے وہ پالتو شمار ہوگا۔ اور مذکورہ دلیل کے مد نظر گھر میں بندھا ہوا ہرن بھی پالتو جانور کی حیثیت رکھتا ہے۔

اگر شکاری مے ایک پرندے پر تیر چلا یا لیکن وہ تیر دوسرے جانور کو جا لگا اور وہ پرندہ اڑ گیا مگر یہ پتا نہ چل سکا کہ وہ پرندہ جنگلی تھا یا اہلی۔ تو یہ شکار حلال ہوگا۔ کیونکہ پرندے میں ظاہر ہی ہے کہ وہ جنگلی ہوگا۔

اگر کسی اونٹ پر تیر چلا یا لیکن وہ شکار کو جا لگا لیکن شکاری کو یہ علم نہیں کہ یہ اونٹ وحشی ہو گیا تھا یا نہیں تو شکار حلال نہ ہوگا کیونکہ اونٹ میں اصل یہ ہے کہ وہ وحشی نہ ہو۔ بلکہ وہ انسانوں کے ساتھ مانوس ہونے والا جانور ہے۔

اگر اس نے مچھلی یا مکڑی پر تیر چلا یا اور وہ شکار کو جا لگا تو امام ابو یوسفؒ کی ایک روایت کے مطابق شکار حلال ہوگا کیونکہ یہ مچھلی یا مکڑی بھی شکار ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ شکار حلال

نہ ہوگا کیونکہ مچھلی اور مگڑی میں ذبح کرنا نہیں ہوتا۔
 اگر تیرا سی جانور کو لگا جس کی آہٹ سنی تھی حالیکہ اس نے اسے
 آدمی خیال کیا تھا لیکن شکار ہونے کے بعد پتلا چلا کہ وہ تو شکار ہے
 تو یہ شکار حلال ہوگا کیونکہ اس صورت میں اس کا بعینہ شکار ہونا متعین
 و یقینی ہو چکا ہے لہذا اس کا گمان قابل اعتبار نہ ہوگا۔

مسئلہ :- قدری میں ہے جب تیر چلانے والے شخص نے تیر چلانے ہوئے
 بِسْمِ اللّٰهِ اَللّٰهُ اَكْبَرُ پڑھ لیا تو جس شکار کو یہ تیر لگے اس کا کھانا مباح
 ہے۔ بشرطیکہ وہ جانور تیر سے زخمی ہوا ہو اور اسی زخم سے مرا ہو کیونکہ
 تیر مارنے کے ذریعے وہ ذبح کرنے والا ہے اس لیے کہ تیر ذبح کا آلہ
 اور ذریعہ ہے لہذا تیر چلاتے وقت تسمیہ کا پڑھنا بھی ضروری ہے اس
 قسم کے ذبح یعنی ذبح اخطاری کا محل سارا بدن ہے (حلق اور گردن
 کی تخصیص نہ ہوگی) تیر سے زخمی ہونا اس لیے ضروری ہے تاکہ ذبح کا معنی
 متحقق ہو جائے جیسا کہ ہم فصل الجوارح میں بیان کر چکے ہیں۔

امام قدری نے فرمایا اگر اس شخص نے شکار کو زندہ پالیا تو اسے
 ذبح کرے۔ ہم نے اس مسئلہ کی تمام صورتوں اور ان میں واقع اختلاف
 کو فصل اول یعنی فصل الجوارح میں بیان کر دیا ہے۔ اب ہم ان کا اعادہ
 نہیں کریں گے۔

مسئلہ :- امام قدری نے فرمایا جب تیر شکار کو جا لگا میسکن وہ
 گرتا پڑتا بھاگ نکلا یہاں تک کہ وہ شکاری کی نگاہوں سے اوجھل ہو گیا

اور شکاری باقا عدگی سے اس کی جستجو کرنا رہا یہاں تک کہ اسے مرا ہوا
پالیا۔ تو اس کا کھانا مباح ہو گا۔ لیکن اگر وہ تلاش چھوڑ کر بیٹھ جائے
پھر اس کے بعد وہ جانور اسے مردہ حالت میں مل جائے تو اس کا گوشت
کھانا مباح نہ ہو گا۔ جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ
نے اس شکار کے کھانے کو پسند نہیں فرمایا۔ جب کہ وہ تیر انداز کی نظر سے
اوجھل ہو جائے۔ فرمایا کہ شاید زمین کے کسی موذی جانور نے اسے مار
ڈالا ہو (یعنی کسی سانپ یا بچھو نے کاٹ کھایا ہو اور ان کے نہر کی وجہ
سے موت واقع ہوئی ہو)

دوسری بات یہ ہے کہ دوسرے سبب کی بنا پر موت واقع ہونے کا
احتمال بھی قائم ہے اس لیے مناسب نہیں کہ اس کا کھانا حلال قرار دیا
جائے کیونکہ حلالیت و حرمت کے معاملے میں موہوم چیز بھی متحقق کی طرح ہوتی
ہے۔ جیسا کہ ہم نے روایت بیان کی ہے کہ شاید اسے موذی جانوروں
نے مار ڈالا ہو (البتہ جب شکاری اس کی جستجو میں مصروف رہے تو ہم نے
اس احتمال کو ساقط لا اعتبار قرار دیا یعنی اس احتمال کو نظر انداز کر دیا۔
اس ضرورت کے مد نظر کہ شکار کرنا اس سے خالی نہیں ہوتا کہ شکاری تیر
چلاتا ہے اور جانور تیر گرنے سے بھاگتا ہوا آنکھوں سے اوجھل ہو جاتا ہے)
لیکن جب تلاش میں مصروف رہنے کی بجائے بیٹھ رہا تو اب ضرورت نہ
رہی کیونکہ جو پور شیدگی اس کے فعل کی جہت سے ہو اس سے احتراز ممکن
ہے (یعنی جب شکار تیر کھا کر نظروں سے اوجھل ہوتا ہے لیکن شکاری اس

کی جستجو میں رہتا ہے تو اس احتمال کو ضرورت کی وجہ سے نظر انداز کر دیتے ہیں کہ جانور کسی اور سبب سے مرا بلکہ ہم یہی فیصلہ کرتے ہیں کہ یہ جانور اسی تیر کی وجہ سے مرا ہے لہذا کھانا حلال ہے۔ لیکن جب شکاری تلاش کرنے کی بجائے بیٹھ رہا تو اس صورت میں اس احتمال کو نظر انداز کرنے کی ضرورت نہ رہی بلکہ اس احتمال کے مد نظر کہ شاید کسی دوسرے سبب سے مرا ہو کھانا حلال نہ ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں کوتاہی شکاری کی ہے اگر وہ متواتر تلاش میں مصروف رہتا تو اس احتمال کا نظر انداز کرنا ممکن تھا۔

ہماری روایت کردہ حدیث امام مالکؒ کے خلاف حجت ہے کیونکہ وہ فرماتے ہیں کہ جو شکار تیر کھا کر نظروں سے اوجھل ہو گیا لیکن اس نے ایک رات نہیں گزاری (کہ وہ پھر سامنے آ گیا) تو وہ حلال ہے (خواہ شکاری اس کی تلاش کرتا رہے یا بیٹھ رہے) اور اگر اس نے رات گزار دی تو حلال نہ ہوگا۔

مسئلہ: اگر شکاری نے تیر کے زخم کے علاوہ جانور پر کوئی اور زخم بھی پایا تو حلال نہ ہوگا کیونکہ یہ احتمال کہ شاید دوسرا زخم دوسرے تیر کا ہو۔ ایسا موموم احتمال ہے جس سے احتراز ممکن ہے تو اسے حرام کرنے والا اعتبار کیا گیا بخلاف حشرات الارض کے احتمال کے (کہ شاید کسی زہریلے جانور کے ڈسنے سے موت واقع ہوئی ہو) کہ یہ احتمال اس درجہ کا نہیں ہوتا کہ اس سے بچاؤ ممکن ہو سکے لہذا اسے نظر انداز کر دیا جاتا ہے (الحاصل)۔ تیر کھانے کے بعد جانور عموماً دوڑ پڑتا ہے اور نظروں سے

اوجھل ہو جاتا ہے۔ تو غائب ہونے کی صورت میں یہ احتمال ہو سکتا ہے کہ شاید یہ جانور تیر کے زخم سے نہ مرا ہو بلکہ کسی زہریلے جانور کے کاٹنے سے اس کی موت واقع ہوئی ہو لیکن شکاری جب تک اس کی جستجو میں رہتا ہے اس احتمال کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے اور شکاری ہی جب تلاش ترک کر دے تو پھر اس احتمال کو نظر انداز کرنے کی ضرورت نہیں رہتی۔ لیکن اگر شکار پر دوسرے تیر کے زخم کا نشان ہو اور یہ شکار کو مردہ پاٹے تو تلاش کرنے یا ترک تلاش دونوں صورتوں میں جانور حلال نہ ہوگا کیونکہ اب حرمت کے احتمال کو ساقط کرنے کی ضرورت نہیں اس لیے کہ ایسا پیش آنا نادرا لوقوع ہے کہ جس پر ایک شخص نے تیر چلایا اسی پر دوسرے نے بھی چلایا۔ لہذا دوسرے زخم کی وجہ سے حرمت کا احتمال قابل اعتبار ہوگا۔ (کفایہ)

مسئلہ زیر بحث میں مذکورہ بالا تفصیل کے مدنظر ان تمام صورتوں میں جو حکم تیر چلانے کا ہے وہی حکم شکاری کتا چھوڑنے کا ہے۔ (کتے کے بارے میں بھی تمام تفصیل یہی ہوں گی)۔

مسئلہ :- امام قدوسیؒ نے فرمایا۔ جب کسی شکار پر تیر چلایا اور وہ شکار تیر کھا کہ بانی میں گر گیا یا کسی چھت یا پہاڑ پر جا گرا جہاں سے پھر زمین پر آ پڑا (اور مر گیا) تو اس جانور کا گوشت نہیں کھایا جائے گا کیونکہ بے شکارتو مترقیہ سے اور اس کی حرمت نص قرآنی سے ثابت ہے نیز اس کی موت میں یہ احتمال بھی ہے کہ شاید یہ تیر کی وجہ سے نہ مرا ہو،

بلکہ پانی میں گر کر یا چھت یا پہاڑ سے گر کر مرا ہو۔ کیونکہ پانی بھی مہلک ہوتا ہے اور اسی طرح بلندی سے گرنا بھی ہلاکت کا باعث ہوتا ہے اس کی تائید نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد سے بھی ہوتی ہے جو آیت نے حضرت عدیؓ کو غنا طیب کو کھانے سے فرمایا۔ اگر تیرا تیر خورہ شکار پانی میں گر پڑے تو مت کھانا کیونکہ تجھے یہ پتہ نہیں کہ اس کی موت کا باعث پانی ہے یا تیرا تیر ہے۔

اگر وہ شکار تیر کھانے کے بعد ابتداء زمین پر ہی گرا اور مر گیا تو اس کا کھانا جائز ہوگا کیونکہ اس سے تو احتراز ممکن ہی نہیں اور اگر ایسے گرنے کا بھی اعتبار کیا جائے تو شکار کی راہ ہی مسدود ہو جائے گی (کیونکہ جانور تیر کھانے کے بعد زمین پر ہی گرتا ہے۔ اگر اسے متردب قرار دے حرام کر دیں تو شکار کا دروازہ ہی بند ہو جائے) بخلاف گزشتہ صورت کے کہ جب جانور پہلے پہاڑ یا چھت پر گرے پھر وہاں سے نیچے زمین پر گرے (کیونکہ اس سے احتراز ممکن ہے) لہذا اس کا اعتبار کیا گیا۔

اب قاعدہ کلیہ یہ ہوا کہ جب سبب حرمت اور سبب حلت کا اجتماع ہو جائے اور جو سبب حرمت ہے اس سے احتراز ممکن ہے تو احتیاط کے پیش نظر حرمت کو ترجیح دی جائے گی۔ اگر حرمت کا سبب ایسا ہے کہ جس سے احتراز ممکن نہیں تو اس کے وجود کو کالعدم شمار کیا جائے گا کیونکہ انسان اپنی طاقت اور وسعت کے مطابق احکام شرعیہ کا مکلف ہوتا ہے۔

منجھان صورہوں کے جن سے احتراز ممکن ہے (اور شکار کو احتیاط کے تقاضے کے مد نظر حرام قرار دیا جائے) ایک صورت یہ ہے کہ شکار تیر کھانے کے بعد کسی درخت پر گرایا کسی دیوار پر یا دیوار کی نچتہ اینٹ پر پھر وہاں سے زمین پر آ پڑا یا تشکارتی نے اس پر تیر چلایا اور شکار پہاڑ پر کھڑا تھا پس وہ زخمی ہونے کے بعد ایک جگہ سے دوسری جگہ تک گرتا پڑتا چلا آیا حتیٰ کہ زمین پر آن گرایا اس نے کسی پرندے کو تیر مارا اور وہ کسی گاڑے ہوئے نیزے پر آن گرایا زمین پر کھڑے ہوئے سر کنڈھے پر یا نچتہ اینٹ کے کنارے یعنی دھار پر آ پڑا کیونکہ یہ احتمال موجود ہے کہ شکار اپنی مذکورہ اشیاء کی وجہ سے مرا ہو (یعنی ان تمام صورتوں میں شکار کا کھانا روا نہ ہوگا۔ مثلاً پہلی صورت میں وہ جانور ہرن ہو جس کے درخت یا دیوار یا اینٹ پر گرنے کی وجہ سے اور اسی چوٹ کے صدمہ سے مرنے کا احتمال ہے اور ایسی موت جانور کے حرام ہونے کا سبب ہے۔ چونکہ یہ صورت قابل احتراز ہے لہذا حرمت کی جانب کو ترجیح دیں گے۔ دوسری صورت میں یہ احتمال ہے کہ شاید جانور زمین پر گرنے کے صدمہ سے مرا ہو۔ اس لیے حلال نہ ہوگا اور اس سے احتراز ممکن ہے۔ کیونکہ ہر شکار کے ساتھ اسی طرح کا واقعہ پیش آنا ضروری نہیں ہوتا اور تیسری صورت میں بھی اس قسم کی صورت عموماً پیش نہیں آتی۔ لہذا حرمت کی جانب کو ترجیح ہوگی۔ کیونکہ یہ احتمال زیادہ واضح ہے کہ وہ جانور ان مختلف قسم کی چوٹوں اور صدموں سے ہلاک ہوئے ہوں اور یہ صورتیں

ہر شکار کے لیے عموماً پیش آنے والی نہیں یعنی ان سے اجتراز ممکن ہے
لہذا یہ شکار حلال نہ ہوئی گئے۔ اور مجددان صورتوں کے جن سے بچاؤ ممکن
نہیں یہ صورت ہے کہ شکار زخمی ہونے کے بعد زمین پر اس طرح گرے
جیسے ہم نے بیان کیا ہے (یعنی تیر کھاتے ہی ابتداء زمین پر ان گرے) یا
ایسی چیز پر گرے جو منہوی طور پر زمین پر گرنے کی طرح ہو مثلاً پہاڑ یا گھر
کی چھت یا کچی اینٹوں کے ڈھیر یا پتھر پر گرے اور وہی رک جائے
(یعنی لٹھک کر ادھرا دھرا نہ جائے) کیونکہ شکار کا ان اشیاء پر گرنا یا
زمین پر ابتداء کرنا برابر ہے۔

منتقی میں ابوالفضل محمود بن احمد حاکم شہید نے ذکر کیا ہے کہ اگر شکار
کسی چٹان پر گرے اور اس کا پیٹ پھٹ جائے تو وہ شکار نہیں کھایا
جائے گا کیونکہ اس میں احتمال ہے کہ شاید یہ موت کسی اور سبب سے
واقع ہوئی ہو، تیر لگنے سے نہ ہوئی ہو اور حاکم شہید نے اس کو صحیح قرار
دیا ہے۔ نیز حاکم شہید نے مبسوط کی اس روایت کو جو علی الاطلاق
کسی تفصیل کے بغیر دی ہے اس صورت پر محمول کیا ہے جب کہ پتھر
یا نچتہ اینٹ پر گرے کہ اس کا پیٹ نہ پھٹے یا غیر معمولی صدمہ نہ پہنچے۔

شمس الائمہ سرخسی نے منتقی میں مذکور روایت کو اس صورت پر
محمول کیا ہے کہ شکار کو گرنے سے پتھر کی دھار لگی اور اس سے اس
کا پیٹ پھٹ گیا اور شمس الائمہ نے مبسوط کی روایت کو اس صورت
پر محمول کیا ہے کہ شکار کو پتھر یا اینٹ پر گرنے سے کوئی غیر معمولی صدمہ

نہ پہنچے۔ سوائے اس قدر کہ ہوا سے زمین پر گرنے کی صورت میں پہنچتا۔
 اگر وہ براہ راست زمین پر گرتا اور اس قدر قابلِ عفو ہے (جیسے کہ شکار
 کا پیٹ زمین پر گرنے سے بھٹ جائے تو قابلِ عفو ہے) اور یہ محض
 زیادہ صحیح ہے (یعنی جس طرح شمس الاٹمک نے محمول کیا ہے یہی صحیح تر ہے
 کیونکہ اگر زمین پر گرنے سے شکار کا پیٹ بھٹ جائے تو وہ حلال ہے
 اسی طرح پہاڑ پر گرے اور پیٹ پٹھے تو حلال ہے جیسا کہ مبسوط میں بیان
 کیا گیا ہے۔ ہاں اگر پہاڑ پر گرنے کی صورت میں پتھر کی دھار سے پیٹ
 بھٹ گیا یا زمین پر گرنے سے اینٹ کی دھار سے لگ کر پیٹ بھٹ
 گیا تو حلال نہ ہوگا۔

اگر تیز خوردہ شکار آبی پرندہ ہوا اور اس کا زخم پانی میں نہ ڈوبتا ہو
 تو کھالیا جائے گا۔ اگر زخم پانی میں ڈوب جائے تو نہیں کھالیا جائے گا۔
 (شاید کہ اس کی موت پانی کی وجہ سے واقع ہوئی ہو) جیسے کہ خشکی کا جانور
 پانی میں گور کر جائے (تو اس کا کھانا جائز نہیں ہوتا)

مسئلہ :- امام قدوری نے فرمایا اگر شکار کو تیر پھل کی طرف سے نہ
 لگا بلکہ تیر کی لکڑی چوڑائی میں لگی تو شکار کا کھانا جائز نہ ہوگا۔ (جب
 تیر کان سے نکلتا ہے تو اس کا پھل اگلی سمت کو ہوتا ہے اور طول کے
 کے لحاظ سے پروانہ کرتا ہے۔ لیکن تیر کا پھل اگر گر جائے یا پھل کے
 بغیر ہو تو ممکن ہے عرض کی طرف سے جا لگے، البتہ اگر وہ شکار تیر کی
 ضرب سے زخمی ہو گیا تو اس کا گوشت کھانا مباح ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ

علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ تیر نے جو شکار اپنی دھار یعنی پھل سے مارا اسے
 کھالیا کرو۔ اور جو تیر اپنے عرض کے رُخ لگے (اور جانور مر جائے) تو مت
 کھاؤ۔ دوسری بات یہ ہے کہ شکار کا زخمی ہونا ضروری ہے تاکہ ذبح کرنے
 کا معنی مفہوم متحقق ہو جائے جیسا کہ ہم جو ارح کی فصل میں بیان کر چکے ہیں۔
مسئلہ :- امام قندوریؒ نے فرمایا جس شکار کو بندوق کی گولی لگے اور
 مر جائے اس کا گوشت کھانا جائز نہیں۔ کیونکہ بندوق کی گولی تو شکار کو
 شکستہ کرتی ہے اور توڑتی ہے زخمی نہیں کرتی تو یہ عرض میں لگنے والے
 تیر کی طرح ہوگی جب کہ تیر کی لکڑی جانور کو زخمی نہ کر لے بلکہ جانور تیر
 کی لکڑی کی چوٹ لگنے سے مر جائے۔ موجودہ دور میں علمائے کرام نے
 بندوق کے شکار پر بحث کی ہے۔ کہ کیا بندوق سے کیا گیا شکار ذبح کیے بغیر
 جائز ہے یا نہیں۔ امام قندوریؒ کے زمانے میں ماڈرن قسم کی بندوقیں
 نہ تھیں۔ شاید اس زمانے میں غلیل کی گول گولی کی طرح کوئی چیز استعمال
 کی جاتی ہو جو جانور کو لگ کر ہڈی وغیرہ توڑتی ہو اور نکلا ہوا جانور کو زخمی
 نہ کرتی ہو۔ مگر آج کی گولی کا زخمی کرنا تو درکنار جسم کو چیرتی ہوئی پار نکل
 جاتی ہے)

اسی طرح اگر شکار کو پیٹھر مار کر مار ڈالے تو اس کا کھانا جائز نہ
 ہوگا۔ اسی طرح اگر شکار کو پیٹھر سے زخمی کیا گیا تو بھی نہیں کھایا جائے گا۔
 مشائخ نے فرمایا اس کی تاویل یہ ہے جب کہ پیٹھرو زنی ہو اور اس
 کو دھار بھی ہو تو بھی نہیں کھایا جائے گا کیونکہ اس میں یہ احتمال ہے

کہ شاید شکار پتھر کے بوجھ سے مرا ہو (دھار کے زخم سے نہ مرا ہو)
 اگر پتھر ہلکا ہو اور اس کی دھار بھی ہو تو حلال ہو گا کیونکہ اس موت
 میں مجروح ہو کر مرنا متعین ہو گیا ہے۔ (کہ پتھر کی دھار لگنے سے شکار
 زخمی ہوا اور اس زخم کی وجہ سے مر گیا لہذا حلال ہو گا) اگر پتھر ہلکا ہو اور
 شکاری نے تیر کی طرح اسے لمبا بنا لیا ہو حالیکہ اس کی دھار بھی ہے تو
 جانور حلال ہو گا کیونکہ وہ پتھر کی دھار سے زخمی ہو کر مرا ہے (تو یہ بمنزلہ
 ذبح ہو گا)

اگر شکاری نے دھار دار سنگ مردہ شکار کو مارا لیکن پتھر کے مارے
 سے شکار کے گوشت کا کوئی ٹکڑا قطع نہیں ہوا تو اس کا گوشت نہیں
 کھایا جائے گا کیونکہ وہ اس پتھر کی چوٹ سے مرا ہے زخمی ہو کر نہیں مرا۔
 اسی طرح شکار کا کھانا حلال نہ ہو گا کہ جب شکار کو پتھر سے مارے اور
 اس کا سترن سے جدا ہو جائے یا اس کی گردن اور حلقہ قوم کی رگیں کٹ
 جائیں کیونکہ بعض اوقات پتھر کے بوجھ سے بھی رگیں کٹ جاتی ہیں جیسے
 کاٹنے سے کٹ جاتی ہیں تو شک پیدا ہو گیا کہ رگیں بوجھ کی وجہ سے
 کٹی ہیں یا بصورت ذبح دھار سے کٹی ہیں) یا یہ بھی ممکن ہے کہ شکار پتھر
 کی چوٹ سے رگوں کے کٹنے سے پہلے ہی مر گیا ہو۔

اگر شکاری نے لاٹھی یا کھڑی شکار پر پھینکی حتیٰ کہ وہ مر گیا تو حلال
 نہ ہو گا کیونکہ کھڑی کے بوجھ کی بنا پر موت واقع ہوئی۔ کھڑی سے
 زخمی ہو کر نہیں مرا۔ البتہ اگر کھڑی دھار دار ہو کہ جس سے اس کے گوشت

کا کوئی ٹکڑا کٹ جائے تو اس وقت کھانے میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ اس ٹکڑی کی حیثیت تلوار اور نیزے کی سی ہوگی۔

ان مسائل میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جب موت کا یقینی سبب زخم ہو تو شکار حلال ہوتا ہے۔ اور جب موت کا سبب یقینی طور پر قتل اور بوجھ کی طرف منسوب ہو تو شکار حرام ہوتا ہے اور اگر شک پڑ جائے اور اس بات کا یقین نہ ہو سکے کہ اس کی موت زخم سے واقع ہوئی ہے یا قتل سے تو احتیاط کے پیش نظر شکار حرام ہوگا۔

اگر تلوار یا چھری شکار پر سے ماری اور وہ دھار کے بل لگی جس سے شکار زخمی ہو گیا تو اس کا گوشت حلال ہوگا۔ اگر چھری پشت کی طرف سے یا تلوار قبضہ کی طرف سے لگی تو حلال نہ ہوگا کیونکہ شکار اس کے صدمے اور چوٹ سے مر رہا ہے۔ اس بارے میں لوہا اور غیر لوہا برابر ہیں (یعنی زخمی کرنا شرط ہے خواہ یہ عمل لوہے سے ہو یا اس کے علاوہ کسی اور چیز سے)۔

اگر شکار کو تیر مارا جس سے وہ زخمی ہو گیا اور اسی زخم کی وجہ سے مر گیا۔ اگر زخم نے شکار کو خون آلود کر دیا تو بلا اتفاق حلال ہوگا۔ اگر یہ زخم خون آلود کرنے والا نہیں تھا تو بعض متاخرین حضرات کے نزدیک پھر بھی حلال ہے۔ زخم خواہ چھوٹا ہو یا بڑا۔ کیونکہ خون کا ہے سو رانخ کے چھوٹا ہونے کی وجہ سے رک جاتا ہے اور گا ہے گاڑھا ہونے ہونے کی بناء پر۔ اور بعض حضرات کے نزدیک خون کا نکلنا شرط ہے۔

کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جو چیز خون بہا دے اور حلقہ دم کی رگوں کو قطع کر دے تو اسے کھالیا کر دو۔ دیکھیے آپ نے خون بہانے کو شرط قرار دیا۔ بعض مشائخ کے نزدیک زخم اگر بڑا ہو تو خون کے بہنے کے بغیر بھی حلال ہوگا اور اگر زخم چھوٹا ہو تو خون کا بہ تکلف ضروری ہوگا۔

اگر بکتری کو ذبح کیا لیکن اس سے خون نہ بہا تو بعض کے قول کے مطابق حلال نہ ہوگی۔ یہ قول شیخ ابوالقاسم الصغائر کا ہے اور ابوبکر الاسکاف کے نزدیک حلال ہوگی۔ ان دونوں قولوں کی دلیل ہمارے مذکورہ بیان میں موجود ہے۔

اگر تیر شکا کے کھر یا سینک کو رگا اور خون نکل آیا تو حلال ہوگا ورنہ نہیں۔ اور یہ قول ہمارے مذکورہ افوال میں سے بعض کی تائید کرتا ہے (یعنی اس سے ابوالقاسم الصغائر کے قول کی تائید ہوتی ہے)۔

مسئلہ :- امام قدوری نے فرمایا۔ اگر شکا کو تیر مارا جس سے اس کا عضو کٹ گیا تو وہ کھایا جائے گا جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ اگر تیر سے زخم آجائے تو شکا مباح ہوگی (البتہ کٹے ہوئے عضو کو نہ کھایا جائے)۔ امام شافعی کے نزدیک مقطوع عضو بھی کھایا جاسکتا ہے، اگر شکا عضو کے جدا ہونے سے مر جائے۔ کیونکہ یہ عضو ذبح افسطاری کی وجہ سے جدا ہوا ہے لہذا جدا شدہ عضو اور وہ جانور جس سے یہ عضو جدا ہوا ہے دونوں حلال ہوں گے جیسا کہ ذبح اختیار کی صورت میں سترق سے

الگ ہو جائے بخلاف اس صورت کے جب کہ جانور کی موت واقع نہ ہو کیونکہ اس صورت میں عضو ذبح کی وجہ سے جدا نہ ہوا۔

ہماری دلیل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ جو حصہ زندہ جانور سے الگ کر لیا جائے وہ مردار کے حکم میں ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لفظ حی کو مطلقاً ذکر فرمایا تو یہ لفظ حی ایسے جانور کی طرف بھی راجع ہوگا جو حقیقی طور پر زندہ ہے۔ اور ایسے جانور کی طرف بھی جو حکماً زندہ ہے۔ اور جدا کر وہ عضو ایسی ہی صفت سے موصوف ہے کیونکہ جس وقت جانور سے عضو جدا کیا گیا وہ اس وقت حقیقۃً زندہ ہے۔ اس لیے کہ اس میں زندگی موجود ہے بلکہ وہ حکماً بھی زندہ ہے کیونکہ زخمی ہونے کے بعد بھی اس کی زندگی متوقع ہے۔ اسی بنا پر شریعت نے اسے زندہ اعتبار کیا ہے حتیٰ کہ اگر زخمی ہونے کے بعد وہ پانی میں گر جائے اور اس میں اس طرح کی زندگی موجود ہو۔ تو پانی میں مرجھانے سے حرام ہوگا۔

امام شافعی کا یہ ارشاد کہ عضو بذریعہ ذبح جدا کیا گیا ہو۔ اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ جس وقت عضو جدا ہوا اس وقت ذبح موجود نہ تھا کیونکہ باقی جسم میں روح موجود ہے اور باقی بدن سے روح زائل ہونے کے وقت یہ شرعی ذبح مقطوع عضو پر اثر انداز نہ ہوگا کیونکہ اس وقت وہ عضو زندگی سے محروم ہے۔ اور نہ ہی زوالِ حیات کے حکم میں اس عضو کو باقی جسم کے تابع بنایا جاسکتا ہے۔ کیونکہ وہ جسم سے

علیحدہ ہو چکا ہے۔ پس قاعدہ کلیہ یہ قرار پایا کہ ہر وہ حصہ جو کہ ایسے جانور سے الگ کر لیا جائے جو حقیقتاً اور حکماً زندہ ہے وہ عضو حلال نہ ہوگا۔ اور جو عضو ایسے زندہ جانور سے الگ کیا جائے جو صورت کے لحاظ سے زندہ ہے مگر شرعاً زندہ نہیں تو وہ حلال ہوگا۔ اور اس کی صورت یہ ہے کہ جس جانور سے عضو جدا کیا جائے اس میں صرف اس قدر زندگی باقی ہو جس قدر مذبح میں ہوتی ہے تو ایسا جانور صورتاً زندہ ہوتا ہے حکماً نہیں ہوتا۔ اسنی بنا پر اگر وہ پانی میں گر پڑے اور اس میں اسی قدر زندگی ہو (جس قدر مذبح میں ہوتی ہے) یا زخمی ہونے کے بعد مکان یا چھت سے گر پڑے تو حرام نہ ہوگا۔

اس قاعدہ کلیہ پر کئی مسائل متفرع ہو سکتے ہیں۔ پس ہم کہتے ہیں کہ جب تیر مارنے والے نے شکار کا ہاتھ یا پاؤں یا ران کاٹ دی یا ہاتھ پاؤں سے متصل کا تہائی حصہ کاٹ دیا یا نصف سر سے کم حصہ کاٹ دیا تو بعد اشدہ حصہ حرام ہوگا اور جس جانور سے جدا ہوا ہے وہ حلال ہوگا کیونکہ باقی میں زندگی متوہم و متوقع ہے۔

اگر اس نے شکار کے دو ٹکڑے کر دیے یا تین ٹکڑے۔ یا سرین کی جانب سے متقل یعنی نیچے کے حصہ جسم کا اکثر حصہ قطع کر دیا یا اس کا نصف سر یا اس سے زائد کاٹ ڈالا تو بعد اشدہ حصہ اور وہ جانور جس سے جدا کیا ہے دونوں حلال ہوں گے کیونکہ بدن کا وہ حصہ صحتاً زندہ ہے حکماً نہیں اس لیے کہ اس طرح زخمی ہونے اور کٹ جانے کے بعد

زندگی کی بقا متوقع نہیں۔

یہ مذکورہ حدیث اگرچہ مچھلی کو بھی شامل ہے اور اس حصہ کو بھی جو زندہ مچھلی سے کاٹ لیا جائے کہ وہ مردار ہے۔ (حدیث سے مراد وہ مذکورہ بالا حدیث ہے جس میں کہا گیا ہے جو حصہ کسی زندہ جانور سے کاٹ لیا جائے وہ حرام ہے اور اس کے عموم میں مچھلی بھی داخل ہے)۔ لیکن ہماری سابقہ روایت کردہ حدیث کی بنا پر مچھلی کا مردہ بھی حلال ہے۔ (آپ کا ارشاد کہ ہمارے واسطے دو مردار حلال ہیں مچھلی اور مکڑی۔ تو اس حدیث کی بنا پر مچھلی اور مکڑی مذکورہ بالا حدیث کے عموم سے خارج ہوں گی)۔

اگر کسی نے تسمیہ پڑھنے کے بعد بکری کی گردن کے نیچے کی طرف سے تلوار ماری جس سے اس کا سر کٹ گیا تو بکری حلال ہوگی کیونکہ حلقوم کی رگیں کٹ چکی ہیں (اور ذبح کرنے کا مقصد بھی ان رگوں کا کاٹنا ہوتا ہے) لیکن یہ حرکت مکروہ ہے۔ کیونکہ اس نے اس قطع سے ذبح کو رگِ شناع تک جا پہنچایا (شناع سے مراد گردن کی ہڈی کا سفید دھلاگہ ہے) اگر اس نے گردن کے اوپر کی طرف سے تلوار ماری اور حلقوم کی رگیں کٹنے سے پہلے بکری مر گئی تو حلال نہ ہوگی۔ اور اگر اوداج یعنی رگِ بائے حلقوم کے کٹنے تک بکری کی موت واقع نہ ہوئی تو حلال ہوگی۔

اگر شکاری نے شکار پر وار کیا اور اس کا ہاتھ یا پاؤں اس طرح کٹ

گیا کہ وہ جسم سے جدا نہیں ہوا۔ اگر اس کے جڑ جانے اور منسلک ہونے کی توقع ہو تو شکار کے مرنے کے بعد اس عضو کو کھایا جاسکتا ہے کیونکہ یہ ہاتھ اور پاؤں بھی دوسرے اجزاء کی طرح ہیں۔ اگر اس کے جڑنے کی توقع نہ ہو بائیں طور کہ وہ صرف کھال سے لٹکتا رہ گیا ہے تو اس کٹے ہوئے حصے کے علاوہ باقی شکار حلال ہوگا۔ کیونکہ اس عضو میں ابانت و علیحدگی معنوی طور پر موجود ہے اور احکام کے اجراء میں معافی کا یہی اعتبار کیا جاتا ہے۔

مسئلہ :- امام قدوریؒ نے فرمایا۔ مجوسی و مرتداد و بت پرست کا شکار نہیں کھایا جلتے گا۔ جیسا کہ ہم کتاب الذبائح میں بیان کر چکے ہیں کہ یہ لوگ ذبح کرنے کی اہلیت سے عاری ہیں۔ حالیکہ شکار کی اباحت میں ذبح کی اہلیت کا ہونا ضروری ہے۔ بخلاف نصرانی اور یہودی کے کہ وہ شرعی طور پر جب ذبح اختیاری کی اہلیت کے حامل ہیں تو ان میں ذبح اضطراری کی اہلیت بھی موجود ہوگی۔

مسئلہ :- امام قدوریؒ نے فرمایا۔ اگر ایک شخص نے ایک شکار پر تیر چلا یا جوا سے جا لگا لیکن شکار کو زخمی نہ کیا اور اس کو شکاری سے بچنے کے درجے سے خارج نہیں کیا دینی ابھی اس میں اتنی طاقت اور تیزی موجود ہے کہ وہ شکاری کی گرفت میں نہ آ سکے (پھر دوسرے شخص نے اسے تیر چلا کر مار ڈالا تو یہ دوسرا شخص ہی اس شکار کا قتلا ہوگا اور اس کا گوشت کھانا جائز ہوگا کیونکہ اس شکار کو کپڑے والا

دوسرا شخص ہی ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ شکار اسی کا ہتے جو اسے پکڑے۔

اگر پہلے شخص کے تیر نے اسے پورے طور پر زخمی کر دیا اور دوسرے نے تیر مار کر اسے مار ڈالا تو شکار کا حق دار پہلا شخص ہوگا۔ البتہ شکار کا کھانا حجاج نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں یہ احتمال موجود ہے کہ شاید دوسرے کے تیر سے مارا ہو۔ حالانکہ دوسرے کا مارنا ذبح نہیں کیونکہ اس پر ذبح اختیاری کی قدرت حاصل تھی۔ بخلاف پہلی صورت کے کہ کیونکہ وہ پہلے تیر سے شکار کی حد سے خارج نہیں ہوا تھا تو دوسرے کا تیر مارنا ذبح کے قائم مقام ہو گیا۔ لیکن زیر بحث صورت میں ذبح اختیار کی قدرت موجود ہے لہذا دوسرے کے مارنے سے مردار ہو جائے گا کھانے کی یہ عدم اباحث اس صورت میں ہے جب کہ تیر کا زخم اس قدر کم ہو کہ اس سے شکار کے بچنے کی قوی امید ہے کیونکہ اس صورت میں مر جانا دوسرے تیر کی طرف منسوب ہوگا۔ لیکن جب پہلے تیر سے اس قدر زخم آئے کہ شکار کے سلامت رہنے کی توقع نہ رہے بایں طور کہ اس میں صرف اس قدر آثار حیات باقی رہ جائیں جس قدر مذکور جانور میں ہوتے ہیں۔ مثلاً پہلے تیر سے اس کا سر جدا ہو جائے تو جانور حلال ہوگا کیونکہ اس صورت میں موت کو دوسرے تیر کی طرف منسوب نہیں کیا جائے گا اس لیے کہ دوسرے تیر کے زخم کا ہونا یا نہ ہونا برابر ہے (کیونکہ شکار تو پہلے تیر ہی سے جاں نلب ہو چکا تھا)۔

اگر پہلے تیر کی وجہ سے حالت یہ ہو جائے کہ شکار کے بچنے کا امکان کم ہو البتہ اس میں زندگی کے آثار و مذبح جانور میں زندگی کے آثار سے زیادہ ہوں۔ مثلاً یہ کہ شکار ایک روز یا اس سے کم زندہ رہے تو امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق وہ جانور دوسرے تیر کی وجہ سے مرجانے سے حرام نہ ہوگا۔ کیونکہ اس قدر آثار حیات کا انعام ابو یوسفؒ اعتبار نہیں کرتے۔

امام محمدؒ کے نزدیک جانور دوسرے تیر سے حرام ہو جائے گا کیونکہ زندگی کی یہ مقدار ان کے نزدیک قابل اعتبار ہے جیسا کہ آپ کا مسلک معروف ہے تو اس صورت میں اور ایسی صورت میں جب کہ پہلے تیر کی ضرب اس درجہ کی ہو کہ شکار کے زندہ رہنے کا امکان ہے مسئلہ کا حکم برابر ہوگا (یعنی دونوں صورتوں میں اس کا کھانا حلال نہ ہوگا)

(مذکورہ بحث کا حاصل یہ ہوا کہ اگر پہلے تیر سے شکار معمولی زخمی ہوا اور صید ہونے سے خارج نہیں ہوا تو دوسرے تیر والا اس کا مالک بن جائے گا اور اس کے لیے حلال ہوگا۔ لیکن جب شکار پہلے تیر سے اس قدر زخمی ہو جائے کہ صید ہونے سے خارج ہو جائے تو اس کا مالک پہلا تیر انداز ہوگا)۔

مسئلہ ۲۔ امام قدوریؒ نے فرمایا: دوسرا تیر انداز شکار کی قیمت کا پہلے کے لیے ضامن ہوگا مجز اس نقصان کے جو پہلے تیر انداز کے زخمی کرنے سے اس میں پیدا ہوا ہے کیونکہ دوسرے شخص نے پہلے کا مملوک

شکار تلف کیا ہے۔ اس لیے کہ پہلا زخم کاری لگانے کی بنا پر اس کا مالک ہو چکا تھا۔ البتہ پہلے شخص کے زخمی کرنے سے شکار میں نقص پیدا ہو گیا (لہذا کامل ضمان نہیں دیا جائے گا بلکہ نقص کے مطابق ضمان میں کمی کی جائے گی۔ اور تلف کردہ مالی کی اس قیمت کا اعتبا کیا جاتا ہے جو تلف کرنے کے روز ہوتی ہے)

مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ ضمان واجب ہونے کے اس حکم کی تاویل و توضیح یہ ہے کہ شخص ثانی اس وقت ضامن ہوگا جب اس امر کا علم ہو جائے کہ شکار کی موت کا سبب دوسرے شخص کا چلایا ہوا تیر ہے۔ بایں طور کہ پہلے شخص کے چلے ہوئے تیر کے زخم سے شکار کی حالت یہ تھی کہ اس کے بچنے کا امکان تھا۔ لیکن دوسرے تیر کا زخم ایسا ہے کہ اس کے بعد شکار کے زندہ رہنے کا امکان معدوم ہے تاکہ ہلاکت کی نسبت پورے طور پر دوسرے کے تیر کی طرف ہو سکے۔ اور حال یہ ہے کہ دوسرے نے پہلے کا حملہ کیا جو ان تلف کیا جو کہ زخمی ہونے کی بنا پر عیب دار ہو چکا تھا۔ لہذا دوسرے شخص کا مل حیوان کا ضامن نہ ہوگا۔ (بلکہ جانور کی قیمت سے بقدر نقصان کمی کر لی جائے گی) جیسا کہ کوئی شخص کسی کے مریض غلام کو قتل کر دے (تو تندرست غلام کی قیمت کا ضمان واجب نہیں ہوتا)

اگر یہ پتا چلا کہ شکار کی موت دونوں زخموں کی وجہ سے ہوئی یا اس بات کا فیصلہ نہ کیا جاسکا کہ کون سا زخم موت کا اصل سبب

ہے۔ تو ان دونوں صورتوں کا حکم زیادہ است میں اس طرح مذکور ہے کہ دوسرا شخص اس شکار کے اس نقصان کا ضامن ہوگا جو نقصان اس دوسرے شخص کے زخم سے وقوع پذیر ہوا ہے نیز دوسرا شخص شکار کی نصف قیمت کا ضامن ہوگا اور اس قیمت کا اندازہ دونوں زخموں سے مجروح ہونے کے حساب سے لگایا جائے گا (یعنی دونوں زخموں کے ہونے ہوئے شکار کی کیا قیمت ہے) پھر تیسرا ضامن یہ ہوگا کہ دوسرا شخص شکار کے گوشت کی نصف قیمت کا ضامن ہوگا۔

زبادت میں مذکور ان تینوں ضمانوں کی وجوہات یہ ہیں۔ اول یعنی ضمان نقصان کی دلیل یہ ہے کہ اس نے غیر کے مملوک حیوان کو مجروح کیا اور اس میں نقص پیدا کر دیا لہذا جس قدر نقص اس نے پیدا کیا ہے اولاً اس کا ضامن ہوگا۔ دوسرے ضمان کی دلیل یہ ہے کہ جانور کی موت دونوں زخموں سے واقع ہوتی ہے لہذا وہ شکار کے نصف کو تلف کرنے والا ہوگا جب کہ یہ جانور دوسرے کا مملوک ہے پس وہ اس کی نصف قیمت کا ضامن ہوگا اور حال یہ ہے کہ یہ دونوں زخموں کی وجہ سے مجروح ہوا ہے۔ (یعنی دونوں زخموں کو مد نظر رکھتے ہوئے مجروح جانور کی قیمت کا اندازہ لگایا جائے گا) کیونکہ زخم اول اس کے فعل سے وقوع پذیر نہیں ہوا تھا اور دوسرا زخم اگرچہ اس کے فعل کی بنا پر لگا تھا اور اس کا ضامن یہ ایک مرتبہ دے چکا ہے (جو کہ ضمان اول ہے) تو اب دوبارہ اس کا ضامن نہ ہوگا (یعنی شکار کی

قیمت سے دونوں زخموں کا نقصان پورا کر دیا جائے گا اور جو قیمت باقی
 بچی اس کے نصف کا ضامن اس لیے ہوگا کہ اس کے لگائے ہوئے
 زخم سے جانور تلف ہوا)

تیسرے ضامن کی دلیل یہ ہے یعنی نصف گوشت کا ضامن اس لیے
 واجب ہوگا کہ شکار پہلے تیر کے لگنے کے بعد اس قابل تھا کہ اسے
 ذکاۃ اختیار کرے ذبح کر لیا جاتا اگر دوسرے نے تیر نہ چلایا ہوتا۔
 لیکن اس دوسرے شخص نے تیر چلایا کہ اس کا نصف گوشت تلف کر دیا
 تو نصف گوشت کا ضامن ہوگا اور دوسرے نصف کا اس لیے ضامن
 نہ ہوگا کیونکہ ایک بار وہ جانور کی نصف قیمت کا ضامن ہو چکا ہے۔

اور اس تاوان میں گوشت کا تاوان بھی شامل ہے۔ اگر پہلے تیر مارنے
 والے نے شکار کو دوبارہ تیر مارا (یعنی ایک شخص نے ایک شکار پر
 تیر چلایا کہ اسے مجروح کر دیا۔ اور اسے صید ہونے کی حیثیت سے
 نکال دیا پھر اس نے دوسری بار تیر چلایا کہ اسے قتل کر دیا تو کیا یہ شکار
 مباح ہوگا۔ اس کا جواب جیتے ہوئے فرمایا اس کے مباح ہونے کا حکم
 اسی حکم کی طرح ہے جب کہ دوسری بار اس پر دوسرے شخص نے تیر چلایا
 ہو (یعنی مباح اور غیر مباح کا مدار اس امر پر ہے کہ جب پہلے زخم سے
 شکار صید کی حیثیت سے خارج ہو گیا تو اب ذبح اختیار کرنا لازم ہوگا
 پس اگر ذکاۃ اختیار کرے تو خود ہی ترک کرتے ہوئے ذکاۃ اضطراری
 سے مار ڈالے تو حرام ہوگا)

یہ صورت ایسے ہی ہوگی جیسے کہ ایک شخص نے اس شکار پر تیر چلایا جو پہاڑ کی چوٹی پر کھڑا ہے اور اسے اچھی طرح زخمی کر دیا۔ پھر اس پر دوبارہ تیر چلایا اور اسے نیچے اتار دیا (جس سے شکار مر گیا) تو یہ حلال نہ ہوگا، کیونکہ دوبارہ تیر مارنا اسے حرام کرنے والا ہے۔ پس صورت مذکورہ بالا کا بھی یہی حکم ہوگا (یعنی پہلا تیر کھانے کے بعد جانور صید کی حیثیت سے خارج ہو گیا تو اس کا ذبیح کرنا ضروری تھا۔ لیکن دوسرا تیر مار کر اسے حرام کر دیا گیا۔ اسی طرح دوسرے شخص کے تیر مارنے کا بھی یہی حکم ہوگا)۔

مسئلہ: امام قسطلانی نے فرمایا۔ ان تمام جانوروں کا شکار کرنا جائز ہے جو ماکول اللحم ہوں یا غیر ماکول اللحم ہوں۔ کیونکہ ہماری ملاوت کردہ آیت مطلق ہے (وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا) میں شکار کا حکم مطلق ہے۔ اس میں جانور کے ماکول اللحم ہونے یا نہ ہونے کی کوئی تفصیل نہیں، دوسری بات یہ ہے کہ صید کا لفظ ان جانوروں کے ساتھ مختص نہیں کہ جن کا گوشت کھایا جاتا ہو۔ اہل عرب کے ایک شاعر کا کہنا ہے۔

صَيْدُ الْمَلِكِ أَرَانِبٌ وَتَعَالِكٌ

وَإِذَا رَكِبْتُ فَصَيْدِي الْأَبْطَالُ

بادشاہوں کے شکار عموماً خرگوش اور لومڑیاں ہوتی ہیں لیکن جب میں سوار ہوتا ہوں تو میرا شکار مردانِ دلیر ہوتے ہیں۔

غیر ماکول اللحم جانوروں کے شکار کے جواز کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ
 ایسے جانوروں کا شکار کرنا، ان کی کھال، بالوں اور ان کے پوئوں وغیرہ
 سے انتفاع کا سبب ہے یا ان کے شر اور ضرر کا ازالہ مقصد ہوتا ہے
 جیسے شیر اور بھڑیا وغیرہ۔ اور ان میں سے ہر امر مشروع ہے (یعنی ان
 کے اجزاء سے انتفاع یا ان کے شر و ضرر کا ازالہ)
 وَاللّٰهُ تَعَالٰی اَعْلَمُ بِالصَّوَابِ

فہرست

موضوعات کتاب الذبائح والأضحية والكواھیة وإحياء الأموات
والأشربة والصید من المهدایة

نمبر شمار	موضوع	صفحہ	نمبر شمار	موضوع	صفحہ
۱	ذباح کا بیان	۳	۱۰	مکروہ امور کے متفرق مسائل	۱۵۱
۲	جن جانوروں کا کھانا حلال ہے اور جن کا حلال نہیں	۲۸	۱۱	مردہ اراضی کو زندہ کرنے کا بیان	۱۶۷
۳	احکام قربانی کا بیان	۴۰	۱۲	پانیوں کے مسائل کا بیان	۱۸۹
۴	مکروہ امور کا بیان	۷۴	۱۳	پانیوں کے احکام و مسائل کا بیان	۱۸۹
۵	کھانے پینے کی اشیا میں مکروہ و منوع کا بیان	۷۵	۱۴	نہروں کی کھدائی کا بیان	۱۹۷
۶	پہننے کا بیان	۸۵	۱۵	حق شرب میں دعویٰ کرنے، اختلاف کرنے اور اس میں تصرف کا بیان	۲۰۴
۷	مباشرت کرنے نظر کرنے اور چھونے کا بیان	۹۴	۱۶	نشہ آور شرابوں کا بیان	۲۱۴
۸	استبراء وغیرہ کا بیان	۱۱۴	۱۷	شیرو انگوڑ پکانے کا بیان	۲۲۲
۹	بیع و ثمرہ کے ثبوت میں مکروہات کا بیان	۱۳۲	۱۸	شکار کے مسائل کا بیان	۲۴۷
			۱۹	تیر کے ذریعہ شکار کرنے کے احکام	۲۷۷



